

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Семененко Александр Андреевич

Изучение Ригведы в дореволюционной России (1830—1917 гг.)

Специальность 07.00.09 — Историография, источниковедение и методы
исторического исследования

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, доцент
Коротких Людмила Михайловна

Воронеж — 2011

Содержание

	Стр.
Введение.....	3
Глава I. Историческая и натуралистическая школы интерпретации	
Ригведы в дореволюционной отечественной индологии.....	20
1.1. Изучение Ригведы в России в 1830—1871 гг.: первые шаги.....	20
1.2. Индологи–филологи как представители натуралистической и исторической парадигм интерпретации Ригведы.....	32
1.3. Вклад исследователей–любителей в историческую и натуралистическую интерпретацию Ригведы	88
Глава II. Натуралистическо-психологическая интерпретация	
Ригведы Д.Н. Овсянико-Куликовского.....	111
2.1. Формулировка психологической парадигмы истолкования ригведийских гимнов Д.Н. Овсянико-Куликовским.....	111
2.2. Методологическая дискуссия об обоснованности психологической трактовки Ригведы.....	120
2.3. Зависимость Д.Н. Овсянико-Куликовского от натуралистической и буквально-культовой интерпретации Ригведы.....	127
Глава III. Христианско-философская школа интерпретации	
Ригведы в дореволюционной отечественной индологии.....	156
3.1. Интерпретация Ригведы Хрисанфом (В.Н. Ретивцевым).....	156
3.2. Реконструкция эволюции ригведийской религии Вл.С. Соловьёва.....	160
3.3. Христианско-философский анализ Ригведы А.И. Введенского.....	171
Заключение.....	226
Список использованных источников.....	231
Список использованной литературы.....	234
Список сокращений.....	285
Приложение 1.....	288

Введение.

Актуальность темы исследования. В современной мировой индологии идёт жаркая дискуссия между представителями двух издавна соперничающих школ ведологии: инвазионистской/иммиграционистской и автохтонистской.¹ Актуализировались и все сопутствующие вопросы, такие, как проблема соотношения Хараппской (Синдху-Сарасватской) цивилизации и ригведийских индоариев и датировка Ригведы (далее — РВ). В этой связи насущными стали и новые источниковедческие и историографические исследования, изучающие мотивы научной деятельности и основания для исторических реконструкций индологов XIX в., заложивших общепринятые параметры толкования ригведийских гимнов.² Обнаружилось, что «в

¹ См.: Allchin B. and R. The rise of civilization in India and Pakistan. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — 379 p.; Klostermaier K.K. A survey of Hinduism. — 2nd edition. — Albany: Published by State University of New York Press, 1994. — P. 34 and 36; The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states / Alchin F.R.; with contribution from G.Erdosy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — 371 p.; The Indo-Aryans of Ancient South Asia: language, material culture and ethnicity / Ed. by G.Erdosy. — Berlin–NY: Walter de Gruyter, 1995. — 417 p.; Hock H.H. Pre-Rigvedic convergence between Indo-Aryan (Sanskrit) and Dravidian? A survey of the issues and controversions // Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language / Edited by J.E.M.Houben. — Leiden; NY; Koeln: E.J.Brill, 1996. — P. 17—58; Elst K. Update on the Aryan invasion debate. — New Delhi: Aditya Prakashan, 1999. — 342 p.; Witzel M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts // EJVS. — 7—3. — 2001. — 93 p.; Bryant E. “Somewhere in Asia’, and No More”. Response to “Indigenous Indo-Aryans and the Rigveda” by N.Kazanas // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 30. — No 3&4, Fall/ Winter 2002. — P. 341—353; Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — 276 p.; Bryant E.F. The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate. — NY: Oxford University Press US, 2004. — 416 p.; The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history / Ed. by E.F.Bryant and L.L.Patton. — L.: Routledge, 2005. — 522 p.; Witzel M. Rama’s realm: Indocentric rewritings of early South Asian archaeology and history // Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public. — L.: Routledge, 2006. — P. 203—232; The Evolution and History of Human Populations in South Asia. Inter-disciplinary Studies in Archaeology, Biological Anthropology, Linguistics and Genetics / Ed. by M.D.Petraglia and B.Allchin. — Dordrecht: Springer, 2007. — 464 p.; Lal B.B. Let not the 19th Century Paradigms Continue to Haunt Us. Inaugural Address delivered at the 19th International Conference on South Asian Archaeology, held at the University of Bologna, Ravenna, Italy, on July 2—6, 2007 // Purātattva. — No. 37. — 2006—07. — P. 1—19; Mallory J.P. The Indo-European Homeland and the Steppe Hypothesis: Research Agenda // Индоевропейская история в свете новых исследований: сборник научных статей (Сборник трудов конференции памяти профессора В.А. Сафронова). — М.: МГОУ, 2010. — P. 78—79.

² Neufeldt R.W. Western perceptions of Asia: the romantic vision of Max Mueller // Traditions in contact and change. Selected proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions. — Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1983. — P. 593—606; Клостермайер К. Вопросы теории арийского вторжения и пересмотр истории Древней Индии / Пер. В. Данченко (Klostermaier K. Questioning the Aryan Invasion Theory and Revising Ancient Indian History // ISKCON Communications Journal. — Vol.6. — No.1. — June 1998. — P. 5—16) // <http://www.psylib.ukrweb.net/books/mullm01/txt11.htm>; Leopold J. Max Mueller and the linguistic study of civilization / J. Leopold // Prix Volney Essay Series. — Vol. 3. Contributions to comparative Indo-European, African and Chinese linguistics / Series edited J.Leopold. — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. — P. 1—59; Hock H.H. Did Indo-European linguistics prepare the ground for Nazism? Lessons from the past for the present and the future // Language in time and space: a Festschrift for Werner Winter on the occasion of his 80th birthday. — Berlin–NY: Mouton de Gruyter, 2003. — P. 167—187.

индологической литературе есть целый ряд положений, которые по сей день переходят из книги в книгу в качестве достоверных результатов научного исследования, не подвергаясь при этом дополнительной проверке источниками в свете новых материалов и гипотез».¹ Существенно изменилась в целом и в деталях система представлений о характере РВ как исторического источника и о содержащейся в нём информации.²

В этой связи анализ отечественной дореволюционной индологии в части изучения РВ, её успехов и достигнутого уровня представляется особенно актуальным. Т.Я. Елизаренкова указывает: «уникальное значение РВ заключается в том, что, с одной стороны, этот огромный по объёму памятник (1028 гимнов при средней длине гимна в 10 стихов) можно рассматривать, несколько упрощая ситуацию, как последний памятник индоевропейской (и.–е.) традиции, а с другой стороны, она является первым памятником собственно индийской культуры».³ Изучение РВ с момента возникновения в конце XVIII в. было и продолжает оставаться одним из важнейших разделов востоковедения. Оно — краеугольный камень не только индологии, но и смежных с нею дисциплин — иранистики, индоиранистики, индоевропеистики и истории Древнего Востока в целом. Пересмотр каких-либо основных положений интерпретации РВ — будь то хронология, вопрос о пришлом или автохтонном характере ригведийских племён, их быт, общественное устройство, религия и культура — автоматически запускает эффект домино и в этих смежных дисциплинах.

¹ Шетелих М. Чёрные противники ариев в «Ригведе» // Вестник древней истории. — 1991. — № 1. — С. 3.

² Прежде всего см.: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 315 с.; Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. — М.: РГГУ, 2000. — 424 с.; Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы» // Российский государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры. — Вып. 22. — М.: РГГУ, 1998. — 70 с.

³ Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — С. 3.

Объектом исследования являются работы отечественных учёных дореволюционного периода, затрагивавших вопросы изучения и исторической интерпретации РВ.¹

Предметом исследования выступают те научные результаты (выводы и теории), к которым эти исследователи пришли в ходе изучения данных РВ.

Степень исследованности вопроса. Проблемам изучения ригведийских гимнов в досоветской России посвящено лишь одно специальное исследование.² Также можно найти детальную реконструкцию биографии дореволюционных ведологов-филологов и замечания по поводу некоторых их трудов, в той или иной степени посвящённых анализу РВ.³

¹ За пределами рассмотрения оказались откровенно несамостоятельные и популярные очерки: Хавкина Л.Б. Индия. Популярный очерк. — М.: Издание Товарищества И.Д.Сытина, 1907; Белявский Ф. Индия и Китай. Очерки по истории культуры. — Т. II. — СПб.: Тип. М. Фроловой, 1910. — 162 с. Также не рассматривается подробно ригведийская тематика в научном творчестве двух санскритологов — Николая Вячеславовича Крушевского (1851—1887) и Павла Григорьевича Риттера (1872—1939). Первый был лингвистом и ограничился лишь переводом нескольких гимнов РВ безо всякого комментария (Восемь гимнов Риг-Веды. Пер. Н. Крушевского // Ученые записки Императорского Казанского университета. — Казань, 1879. — Т. 46. — С. 105—114.), после чего специально изучением ригведийских гимнов не занимался и, к сожалению, очень рано умер. Его биография подробно восстановлена на сайте Казанской лингвистической школы (<http://www.kls.ksu.ru/index.php>). Второй был учеником ординарного профессора кафедры сравнительного языкознания и санскрита Харьковского университета Д.Н. Овсяннико-Куликовского, читавшего с ним и др. студентами РВ (Записки Императорского Харьковского Университета. — 1894. — Кн. 1. — Харьков: Типография Адольфа Дорре, 1894. — С. 23; Записки Императорского Харьковского Университета. — 1895. — Кн. 2. — Харьков: Типография и Литография Зильберберга, 1895. — С. 11.). За исследование ригведийских гимнов к Вишну по рекомендации научного руководителя он был награждён золотой медалью (Овсяннико-Куликовский Д.Н. Отзыв о сочинении (П.Г. Риттера) «Разбор гимнов Риг-Веды, посвящённых богу Вишну» // Записки Императорского Харьковского Университета. — 1893. — Кн. 2. — С. 36—37.) и после окончания университета в 1894 г. отправлен на два года в Европу для подготовки к профессорскому званию. Там его научные индологические интересы изменились, и он перестал заниматься изучением РВ (Записки Императорского Харьковского Университета. — 1898. — Кн. 1. — Харьков: Паровая типография и литография Зильберберга, 1898. — С. 1—13).

² Шохин В.К. Классическая русская санскритология второй половины XIX в. и некоторые актуальные проблемы современной индологии / В.К. Шохин // Литературы Индии. Сборник статей / Отв. ред. Н.И. Пригарина, А.С. Сухочев. — М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. — С. 17—34. На эту статью нам любезно указал А.А. Вигасин.

³ Веселовский Н.И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге 1876. — Т. I. — СПб.: Типография брат. Пантелеевых, 1880. — С. 235—238; Крачковский И.Ю. Востоковедение в письмах П.Я. Петрова В.Г. Белинскому // Очерки по истории русского востоковедения / Отв. ред. В.И. Авдиев и Н.П. Шастина. — М.: Издательство АН СССР, 1953. — С. 7—22; Серебряков И.Д. От составителя // Избранные труды русских индологов-филологов. — М.: ИВЛ, 1962. — С. 4; Кальянов В.И. Об изучении санскрита в Советском Союзе // Вестник Ленинградского университета. — Серия истории, языка и литературы. — Вып. 2. — № 8. — 1957. — С. 23—24; Шофман А.С. К.А. Коссович как востоковед (1815—1883) // Очерки по истории русского востоковедения / Отв. ред. Н.П. Шастина. — Сборник VI. — М.: ИВЛ, 1963. — С. 254—269; Щерба Л.В. Ф.Ф. Фортунатов в истории науки о языке // ВЯ. — 1963. — 5. Сентябрь-Октябрь. — С. 89—93; Надель Х.С. Индология в Харьковском университете за полтора века (Историко-библиографический очерк) // Народы Азии и Африки. — 1964. — № 2. — С. 172; Иван Павлович Минаев. Сборник статей / отв. ред. Г.Г.Котовский. — М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1967. — 136 с.; Серебряков И.Д. Очерки древнеиндийской литературы. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971. — С. 29—32; Макаев Э.А., Гаджиева Н.З. Сравнительное языкознание в истории

Именно поэтому наша работа посвящена внутреннему развитию данной отрасли ведологии.

Целью исследования является изучение РВ в дореволюционной отечественной индологии. Для реализации этой цели ставятся следующие **задачи** — проанализировать работы российских учёных, связанные с исторической интерпретацией РВ, классифицировать их по основным направлениям, сопоставить полученные дореволюционными ведологами результаты с текстом памятника для уточнения степени объективности и достоверности полученных выводов, оценить общий уровень развития дисциплины и её достижения на фоне современной ей зарубежной ведологии.

Методологическая основа диссертации. Придерживаясь принципа историзма, мы использовали методы сравнительно-исторического, логического, хронологического, проблемно-хронологического и ретроспективного анализа, а также методы периодизации, актуализации, перспективности, системного подхода и анализа.

Академии Наук // ВЯ. — 1974. — 5. Сентябрь–Октябрь. — С. 36 и 38—39; Благова Г.Ф. «О.Н. Бётлингк и его труд «О языке якутов»» // ВЯ. — 1974. — 5. Сентябрь–Октябрь. — С. 142—146; Бартольд В.В. Обзор деятельности факультета восточных языков // Бартольд В.В. Сочинения. — Т. IX. Работы по истории востоковедения. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1977. — С. 67, 80, 122—124, 132—133, 144—145, 154, 157, 173—174 и 181; Он же. История изучения Востока в Европе и России // Там же. — С. 463—464; Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. — М.: Наука, 1980. — С. 22—24; Bongard-Levin G.M., Vigasin A.A. Image of India. — The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR. — М.: Progress Publishers, 1984. — Chapter II; Вигасин А.А. Изучение индийской культуры в России в первой трети XIX в. // Индия 1984. Ежегодник. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — С. 270—271 и 275—281; История отечественного востоковедения до середины XIX века. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 330—344 и 347—349; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 24—26 и 79—80; Вигасин А.А. Индология // История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. — С. 392—406; Рерих Ю.Н. Индология в России // Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. — Самара: Издательский дом «Агни», 1999. — С. 176—177 и 180—182; Вигасин А.А. Историография истории Древней Индии // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В.И. Кузищина. — СПб.: Алетей, 2002. — С. 97—98; Серебряный С.Д. Ю.Н. Рерих и история отечественной индологии // Петербургский Рериховский сборник. — Вып. V. — СПб.: СПбГУ, 2002. — С. 20—77; Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). — М.: МГУ, ИСАА, издатель Степаненко, 2008. — С. 78—79, 88—97, 108—153, 161—191 и 194—203; Алпатов В.М. Иван Павлович Минаев как языковед // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я.Елизаренковой. — М.: РГГУ, 2008. — С. 64—66; Черказьянова И.В. Немцы — российские учёные в годы Первой Мировой Войны: эпизоды из истории Академии Наук // Питання німецької історії. — 2008; Вигасин А.А. Древняя Индия // Историография истории древнего Востока: В 2 т. Т. 2 / В.И. Кузищин, А.А. Вигасин, М.А. Дандамаев и др. — М.: Высш. шк., 2009. — С. 182—267; Исаев М.И. Крупнейший представитель русской филологической науки конца XIX в. и начала XX в. академик Вс.Ф. Миллер (к 160-летию со дня рождения ученого) // ВЯ. — 2009. — 2. Март–Апрель. — С. 117—123.

Особенность РВ как символического (скрытого сакрального) текста¹ обуславливает необходимость применения при её интерпретации метода символического анализа. Объективный контроль его применения и проверка результатов во избежание подмены подлинного значения текста (экзегезиса) его вымышленным герменевтом пониманием (эйзегезисом) осуществляются с помощью общегерменевтических методов интерпретации (историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа) и вспомогательных экзегетических приёмов (текстологических, синтаксических и риторических).²

Производимые с помощью символического анализа реконструкции смысла сакральных текстов жёстко обусловлены представлениями субъекта исследования о значении содержащихся в текстах мифем и мифов. Т.е. каждый толкователь применяет определённую «модель постановки проблем и их решений» или парадигму.³ Как нами установлено, их в дореволюционной отечественной ведологии использовалось четыре: историческая, натуралистическая, натуралистическо-психологическая и христианская.

В основу исторической парадигмы заложено представление о том, что РВ описывает действительно существовавшие исторические реалии и события. Внутри этой парадигмы можно выделить два главных направления интерпретации — буквально-историческое и опосредованно-историческое. Сторонники буквально-историзма текста РВ считали, что, например, её мифы являются описаниями подлинных исторических событий. А

¹ Renou Louis. *Vedic India* / Transl. from the French by Philip Spratt. — Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited, 1957. — P. 7—8; Kuiper F.B.J. The bliss of Aśa // *Indo-Iranian Journal*. — 's-Gravenhage. — Vol. VIII. — Nr. 2. — 1964. — P. 123—126; Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник индийской культуры // *Ригведа. Избранные гимны*. — М.: Наука, 1972. — С. 66—67; Эрман В.Г. Очерк. — С. 104—106; Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1982. — С. 47; Вигасин А.А. Южная Азия до середины I тысячелетия до н.э. // *Источниковедение истории Древнего Востока* / Под ред. В.И. Кузищина. М.: Высш.шк., 1984. — С. 279; Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // *Ригведа. Мандалы I—IV*. Изд. подг. Т.Я.Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 432, 441 и 490; Она же. Примечания // *Ригведа. Мандалы I—IV*. — С. 544; Она же. Слова и вещи в Ригведе. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — С. 9.

² Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — 150 с.

³ Кун Т. Структура научных революций / Пер. сангл. И.З.Налётова // Кун Т. Структура научных революций. — М.: ООО «Издат-во АСТ», 2001. — С. 13—268.

сторонники опосредованного подхода исходили из того, что ригведийские гимны позволят составить лишь общее представление о реальных исторических явлениях без реконструкции конкретных деталей.

Согласно натуралистической парадигме, индоарии поклонялись обожествлённым олицетворениям сил и процессов материальной природы (например, Солнцу — солярная или световая теория, Луне — лунная теория, небесным телам вообще — астрономическая теория, грозе с молнией — атмосферная или метеорологическая теория, временам года — сезонная теория и т.д.).

Натуралистическо-психологическая парадигма реконструировала параллельное поклонение деифицированным персонификациям аспектов физической природы и психики человека (например, Сомат рассматривался и как обожествление психического явления экстаза, и как дождь, Луна, Солнце и т.д.).

Христианская парадигма стремилась истолковать процесс развития ригведийской религии в рамках библейских и церковных историософских представлений о постепенном забвении язычниками Бога.

Использование парадигмального подхода позволяет классифицировать и обрабатывать работы дореволюционных отечественных ведологов и является эффективным механизмом их изучения.

Хронологические рамки исследования ограничиваются 1830 г., когда РВ впервые привлекла к себе внимание российских учёных, и 1917 г., когда в силу известных событий начались существенные изменения во всей отечественной востоковедческой науке. История изучения РВ в дореволюционной России подразделяется нами на два этапа: 1830—1871 гг. и 1872—1917 гг.

Существенное содержание первого этапа (1830—1871 гг.) заключается в том, что в этот период текст РВ был введён в научный оборот и стал использоваться как источник для исторических реконструкций с помощью

двух основных моделей истолкования ригведийских гимнов — исторической и натуралистической.

Второй этап (1872—1917 гг.) характеризовался: скачкообразной интенсификацией исследования текста РВ представителями разных дисциплин (преимущественно филологами и богословами) в 1870-х — нач. 1900-х гг.; методологическим плюрализмом и борьбой альтернативных концепций; преобладающим влиянием позитивистской философии и библейско-христианской историософии; затем стагнацией и началом методологического кризиса в 1900-х — 1910-х гг., что было вызвано закреплением основных положений исторической, натуралистической и христианской школ ведологии и их узостью и в конечном итоге выразилось в резком падении интереса к изучению ригведийских гимнов среди российских филологов, переключившихся на другие области гуманитарного знания.

В оформлении дореволюционной отечественной ведологии наряду с влиянием зарубежной европейской и северо-американской индологии важнейшую роль играли два мощных идеологических фактора — научная философия позитивизма и христианское вероучение. Позитивизм с его поиском положительного знания привёл к возникновению исторической, натуралистической и натуралистическо-психологической систем истолкования данных РВ.¹ Появление же трудов христианских толкователей ригве-

¹ О распространении позитивизма см.: Смоликовский С. Учение Огюста Конта об обществе. — Т. I. Очерк развития современного позитивизма в Европе, Азии и Америке. Вып. I. Позитивизм во Франции, Англии и Германии. — Варшава: В типографии Ивана Носковского, 1881. — С. 32—152. Как констатирует С.П. Рамазанов, «в последней трети девятнадцатого столетия господствующее положение в отечественной историографии занимала философия позитивизма» (Рамазанов С.П. Кризис в российской историографии начала XX в.: В 2 ч. Ч. 1: Постановка и попытка решения проблемы. — Волгоград: Издательство ВГУ, 1999. — С. 40.). Не только общий научный подход к поиску позитивного знания, но и многие положения натуралистической интерпретации истории ведийской религии, мифологии и мировоззрения можно обнаружить уже у О. Конта (Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. — 2-е изд. — Т. 1. (1873—1877). — СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911. — С. 153—159, 161—162 и 167—168; Герье В.И. О. Конт и его значение в исторической науке // ВФП. — Кн.42. — 1898. — С. 214—215; Кн.43. — С. 406—412, 428—429 и 434—435; Кн.44. — С. 570—577; Кн.45. — С. 811, 829—830, 837—840, 844, 848—849.). Значение позитивистской методологии науки для сравнительной индоевропейской мифологии подчёркивалось В.В. Плотниковым (Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. — Воронеж, 1879. — Вып. II. — С. 21—23.). Мы даже имеем подробную информацию «из первых уст» по этому поводу именно в интересующей нас сфере ведологии о периоде 1874—1893 гг.: «За это время я успел ознакомиться с идеями Огюста Конта ... и стал горячим приверженцем позитивной философии (и, разумеется, ненавистником всякой «метафизики», как оно и

дийских гимнов, основные положения которых были и продолжают оставаться официальной точкой зрения русской православной церкви на эволюцию (на самом деле, трактовавшуюся как деградация) религиозной жизни Индии, стало результатом реализации генеральной задачи составления церковной истории языческих народов в соответствии с библейским преданием. Служители русской православной церкви (в лице докторов богосл. н. арх. Хрисанфа (В.Н. Ретивцева), А.И. Введенского и прот. Т.И. Буткевича¹) и христианские философы (в лице В.С. Соловьёва) стремились противопоставить позитивистскому истолкованию истории ригведийских индийцев своё собственное понимание, основанное на библейской историософской традиции.

К рубежу XIX — XX вв. отечественная ведология в части изучения РВ вступила в полосу стагнации и методологического кризиса. Интерес российских индологов к интерпретации ригведийских гимнов резко снизился. Один за другим лучшие русские индологи–филологи прекращали свои занятия РВ и меняли специализацию (И.П. Минаев (ум. в 1890 г.), Ф.Ф. Фортунатов (ум. в 1914 г.), В.Ф. Миллер (ум. в 1913 г.), Н.В. Крушевский (ум. в 1887 г.), П.Г. Риттер, Д.Н. Овсянико–Куликовский). Этот процесс совпал с организационным «свёртыванием» дореволюционной востоковедческой науки в России вообще.² Ещё один профессиональный санскритолог,

полагалось тогда). Моя... вера в Науку... превращалась в род убеждения, или философской догмы (здесь и далее выд. автором. — Прим. моё.), казавшейся незыблемой... И я «уверовал» в Науку вообще, в Социологию в частности. «Социология», не для меня одного в ту эпоху, было слово особенное, слово с обаянием и властью, — одно из тех, от которых воспаляются молодые души, — и его магическая сила не уступала могуществу таких вещих слов, каковы *Свобода, Прогресс, Идеал* и т.д. Социология — венец научного здания. Она откроет законы социальной жизни и прогресса и тем самым даст человечеству возможность преодолеть все отрицательные стороны, все бедствия и недуги цивилизации. Социология — это якорь спасения, это главный, если не единственный, путь к лучшему будущему, это — тот чудодейственный символ, указуя на который можно было смело сказать человечеству: «сим победиши!»» (Овсянико–Куликовский Д.Н. Воспоминания. — Петербург: Издательство «Время», 1923. — С. 23—24; см. также С. 131.).

¹ Проф. богословия Харьковского университета прот. Т.И. Буткевич не занимался специально РВ, а лишь с христианских историософских позиций критиковал теорию генотеизма ригведийской религии М. Мюллера (см. главу III) и обвинил его в позитивизме (Буткевич Т.И. Гипотеза генотеизма или катенотеизма // Вера и разум. Журнал богословско-философский. — 1903. — № 10. — Май. — Кн. 2. — С. 603—621; № 11. — Июнь. — Кн. 1. — С. 675—694.). Поэтому его творчество специально в диссертации не рассматривается.

² Как указывает В.М. Алпатов, «русское востоковедение целиком было университетским, иного рода организации, вроде Азиатского музея, играли второстепенную роль. На первом этапе существовало несколько центров востоковедения, прежде всего Петербург, Москва, Казань, Харьков. На втором этапе

Ф.И. Кнауэр, в сложившейся ситуации мог лишь дорабатывать отдельные нерешённые вопросы (так называемые проблемы–головоломки, т.е. такие проблемы, которые в принципе считаются разрешимыми при использовании данной парадигмы, способы решения которых предлагаются и допускаются парадигмой и получаемые решения которых запрограммированы ею (Т. Кун)), изолированные сюжеты в рамках натуралистического (значение ригведийского Варуны) и буквально-исторического (отождествление Раса = Волга) подходов к интерпретации РВ.

Помимо нарастающего или неослабевающего интереса у русских санскритологов к другим областям знания, это было вызвано узостью натуралистического и буквально-исторического подходов, в рамках которых невозможно было увеличить объём изучаемых явлений, а также превращением их основных положений в неоспоримые догмы (политеистический натурализм религии и мифологии, датировка РВ, тезис о хронологической неоднородности её религии и мифологии, теория арийского завоевания Индии, чрезвычайно прагматическая буквально–культовая (жреческая) интерпретация ригведийского жертвоприношения). Сложилось ошибочное представление о том, что в области исторического истолкования ригведийских гимнов все существенные научные результаты уже достигнуты.¹

востоковедение в Харькове и Казани прекращается... в это время имеется один центр всей востоковедной науки в России — восточный факультет Петербургского университета» (Алпатов В.М. Периодизация отечественного востоковедения // Восток. — 1994. — № 1. — С. 27.).

¹ Очень наглядно это демонстрируется достижением внутрипарадигмального согласия по вопросу о датировке РВ — М. Винтерниц в 1909 г. пишет: «Поразительно то, насколько велика даже в науке сила внушения. Чисто гипотетическая и по сути дела полностью произвольная хронологическая фиксация ведических эпох, осуществлённая Максом Мюллером, без каких-либо новых аргументов или фактических доказательств, со временем всё более и более приобретала авторитет и характер научно доказанного факта. Стало привычным — и уже У.Д. Уитни критиковал эту привычку — говорить, что Макс Мюллер определил время создания Ригведы 1200—1000 гг. до Р.Х. Лишь немногие исследователи робко осмелились... углубиться до 1500 или даже 2000 г. до Р.Х. ... Станным образом совсем позабыли о том, на каких ненадёжных основаниях на самом деле покоится «даныне господствующее мнение», которое столь ревностно стремятся защищать» (Winternitz M. Geschichte der Indischen Litteratur. — 1. Band. — 2. Ausgabe. — Leipzig: C.F.Amelangs Verlag, 1909. — S. 149—150; см. также: Idem. Some problems of Indian literature. Calcutta University Readership Lectures 1923. — Calcutta: Calcutta University Press, 1925. — P. 5.). Процесс формирования ещё одного положения — расово-этнической теории арийского завоевания Индии — показан в работах современного немецкого лингвиста Х.Х. Хокка (Hock H.H. Whose past is it? Linguistic pre- and early history and self-identification in modern South Asia // Studies in the Linguistic Sciences. — Vol. 30, No. 2. — Fall 2000. — P. 51—55; Idem. Did Indo-European linguistics prepare the ground for Nazism? — P. 167—187.).

Так, попытка антрополога Е.А. Елачича популяризацией арктической теории происхождения индоевропейцев вновь начать методологическую дискуссию внутри натуралистической и исторической школ герменевтики РВ¹ не встретила в академических индологических кругах России сколько-нибудь заметного отклика. Не вызвала научного интереса и гипотеза А.П. Чайковского о среднеазиатском происхождении мифов РВ.² Русские индологи–филологи в это время занимались преимущественно буддологией (С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской³) или изучением постригведийских текстов (Д.Н. Кудрявский, П.Г. Риттер⁴).

У создателя натуралистическо–психологической парадигмы Д.Н. Овсяннико-Куликовского для ухода из ведологии были свои дополнительные мотивы. Опередив своё время, он оказался в методологической изоляции. Его научное творчество стало наглядной иллюстрацией основных положений методологии научного исследования Т. Куна. Приобщение к господствовавшей тогда в мировой индологии натуралистической парадигме предполагало строгое и жёсткое закрепление у обучающихся принятых в данной системе ответов на фундаментальные вопросы о сущности изучаемых явлений. Нормальная наука (а именно таковой считалась натуралистическая и буквально-историческая интерпретация РВ в то время) исходила из наличия уверенности в правильности общего представления о наблюдаемых и объясняемых феноменах и стремилась подавить все разрушающие эти

¹ [Елачич Е.А.] Приложение III. Крайний Север как родина человечества // Гусева Н.Р. Русский Север — прародина индославов. — М.: Вече, 2010. — С. 293—294.

² Чайковский А.П. Родина народов арийской расы, где она была и отчего покинута. (Материалы к историко-географическому исследованию арийской проблемы). — М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1914. — С. 231.

³ Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского. — М.: Издательство «Наука» главной редакции восточной литературы, 1972. — 279 с.; Bongard-Levin G.M., Vigasin A.A. Image of India. — Chapters III—IV.

⁴ Кудрявский Д. Грихья–сутры, как источник для истории индоевропейской бытовой культуры // Живая старина. — 1896. — Вып. II. — С. 145—156; Он же. [Рец.:] Dr. W. Caland. Altindischer Ahnenkult. Das Shrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden. 1893 (XII+226 стр. 8°) // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. — Т. IX. Вып. I—IV. — 1896. — С. 323—327; Он же. Четыре стадии в жизни древнего индуса. — Юрьев: Печатано в типографии К. Маттисена, 1900. — 23 с.; Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета. — С. 587—588; Кудрявский Д. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. — Юрьев: Типография К. Маттисена, 1904. — 262 с. О П.Г. Риттере см. выше.

основные установки фундаментальные нововведения. Нормальная наука пыталась втиснуть анализируемые явления в свои парадигмальные рамки и не искала новых явлений или стремилась их не замечать¹; она была нетерпима к появлению новых конкурирующих теорий и разрабатывала только те явления и теории, которые заведомо её подтверждали.² Не получив поддержки со стороны индологов, Д.Н. Овсяннико-Куликовский, хотя и не отказался в принципе от своих взглядов, но прекратил дальнейшие разработки в этом направлении, а в дальнейшем и вообще «охладел» к ведологии. Связано это было не только с методологической изоляцией, но и с отягощённостью натуралистическим и буквально-историческим багажом творческого мышления самого Д.Н. Овсяннико-Куликовского, а также с тем, что научные знания о человеческой психологии в целом и психологии древнего человека в частности находились ещё в зачаточном состоянии. Тем не менее, уйдя в лингвистику и литературоведение, Д.Н. Овсяннико-Куликовский и там продолжал отстаивать необходимость использования психологического подхода.

И в других областях российской (и в т.ч. исторической) науки происходили в это время аналогичные процессы. В 1900 г. профессор Московского университета Р.Ю. Виппер заявил о «начале крупного и глубокого кризиса в общем научном методе», вызванного необходимостью преодолеть наследие позитивизма в исторической науке.³

Таким образом, кризис в области изучения ригведийских гимнов был отражением и частным случаем общего методологического кризиса русской исторической науки конца XIX — нач. XX вв., вызванного стремлением

¹ См.: Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: *Sāmaveda–Araṇyaka–Samhitā*. М., 1875 // ЖМНП. — 1876. — Часть CLXXXV. Отдел 2. — С. 312; Он же. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Том I. Асвины–Диоскуры. — М.: Типография Ф.Б. Миллера, 1876. — С. 329—330, 332 и 334.

² См.: Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. — 1882. — Часть CCXXVII. — С. 290—291 и 293.

³ Виппер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания // Вопросы философии и психологии. — Год XI. Кн. III (53). — Май–июнь 1900. — С. 450; см. также С. 456 и 459.

преодолеть или усовершенствовать позитивистскую философию науки в целом.¹

Более того, здесь наблюдается и прямая перекличка взглядов. Д.Н. Овсяннико-Куликовский утверждал ещё в начале 1880-х гг.: «Человеческая культура... вся наша цивилизация... — [это] деятельность или функция человеческой коллективной, общественной психии... Мы указываем на психическую сущность явлений общественности и, вместе с Лингвистикой, заносим и Социологию под рубрику наук психологических... Необходимо раскрывать психическую сущность изучаемых явлений, необходимо докапываться до лежащего в их основе психического зерна... Социологи... должны обращать внимание на психологическую подкладку изучаемых явлений и разрабатывать общественную психологию».² Русский ведолог выражал идеи, с особой остротой зазвучавшие к концу XIX в. Антипозитивистские настроения и призывы к учёту психологического фактора в социологии и истории в научной среде прогрессивно усиливались.

В 1879 г. на заседании Московского юридического общества магистр истории Н.И. Кареев настаивал на необходимости реформирования позитивистского подхода к изучению исторических явлений с помощью психологии: «Позитивизм должен начать с простого и реального... Всё существует через личность, в ней и для неё: сами по себе не существуют ни право, ни общество, ни государство... обращаться к личности, как альфе и омеге науки... переходить в контовском ряде наук не прямо от биологии к социологии... а через посредство психологии».³

В 1881 г. С. Смоликовский указывал, что О. Конт пытается «объяснить посредством научных законов физического мира все явления, как физические, так и духовные».⁴

¹ См. подробнее: Рамазанов С.П. Кризис в российской историографии начала XX в. — С. 6—7 и 42—46.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Ч. I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. — Одесса: Тип. И.А. Зелёного, 1883. — С. 3—4.

³ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. — СПб.: Склад издания в книжных магазинах Н. Карбасникова, 1895. — С. 132—133.

⁴ Смоликовский С. Учение Огюста Конта об обществе. — С. IV.

В 1884 г. д.филос.н., проф. Новороссийского университета Н.Я. Грот отмечал, что О. Конт в своей классификации наук «выпустил» психологию, которая не может быть слита с «наукой об организме». По его мнению, социология является «психологией общества», поскольку её отличие от собственно психологии заключается лишь в том, что изучаемые ею «явления надорганические... — это явления психические» коллективного характера.¹

В 1890 г. на заседании Исторического Общества Санкт-Петербургского университета уже профессор Н.И. Кареев утверждал, что в обзоре всемирной истории О. Конта «прошлое человечества конструируется по априорному плану, так что к нему, в сущности, чисто искусственным образом и подгоняется действительная история».² Также историк отмечает важность коллективной психологии, поскольку «исторический процесс совершается при помощи психических влияний», и называет психологию «истинной основой» социологии.³

В 1892—1893 гг. д.филос.н., проф. Киевского университета А.А. Козлов опубликовал уничижительный разбор основных положений учения О. Конта, указав среди его недостатков догматизм, ложность умозаключений, отсутствие теории познания, логики и психологии в системе позитивных наук и бессистемность и противоречивость этой последней. Резкой и обоснованной критике подвергается социологический закон трёх состояний общества и антипсихологизм контовской социологии, материализация и биологизация психических явлений. Касаясь специально истории, А.А. Козлов подчёркивает, что у О. Конта «исторические факты подвергаются искажению, ложному толкованию, обобщаются в понятия неясные, бессодержательные отвлечённости и просто даже пустые слова...

¹ Грот Н.Я. К вопросу о классификации наук. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1884. — С. 27, 36 и 54.

² Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки // Историческое обозрение. — Т. 1. — 1890. — С. 6—7.

³ Там же. — С. 18—19. См. также доклад Н.И. Кареева на заседании Московского психологического общества в том же 1890 г. (Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. — С. 240—259.) и его монографию: Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1897. — С. 15 (критика антипсихологизма О. Конта и сведения им психологии к физиологии) и 98—117 (Глава VII «Психологическое объяснение общественных явлений»).

запрещается под страхом отлучения от научной церкви исследование причин, целей и способа происхождения явлений».¹

В 1895 г. А. Оденвальд отмечал, что прогресс последних десятилетий русской исторической науки был связан с выявлением «принципиально важного значения психологии для истории в качестве одного из краеугольных камней в фундаменте последней». Автор утверждает, что только знающий психологию может быть настоящим историком. По его мнению, важнейшие недостатки «в исторических сочинениях старой школы происходят именно от частого, если не постоянного игнорирования их авторами психической стороны исторического процесса».²

В специальном антипозитивистском сборнике «Проблемы идеализма» (1902) экстраординарный академик Академии Наук А.С. Лаппо-Данилевский указывает, что «пример Конта может служить предостережением всякому, кто пожелал бы приступить к построению науки об обществе, не выяснив себе её оснований».³ Критик отмечает, что О. Конт пытался механически объяснить человеческое сознание и «крайне пренебрежительно отнёсся к психологии как к науке... пришёл к отрицанию самой психологии», включил её в состав биологии (физиологии) и свёл к ней.⁴

Особое звучание в контексте изучения истории дореволюционной отечественной ведологии слова А.С. Лаппо-Данилевского приобретают с учётом того, что в упомянутом сборнике следующей идёт статья выдающегося российского индолога С.Ф. Ольденбурга. Начинается она с противопоставления подлинной науки «отживающему своё время позитивизму» с его «стремлением вытеснить при помощи односторонне понятой науки другие проявления духовной жизни».⁵

¹ Козлов А.А. Позитивизм Конта // ВФП. — Год III. — Кн. 15. — Ноябрь 1892. — С. 53—70; Год IV. — Кн. 1 (16). — Январь 1893. — С. 40—60.

² Оденвальд А. Историческая наука и её значение для психологии // Историческое обозрение. — Т. 8. — 1895. — С. 1—2.

³ Лаппо-Данилевский А.С. Основные принципы социологической доктрины О. Конта // Проблемы идеализма. Сборник статей под ред. П.И. Новгородцева. — М.: Издание Московского психологического общества, 1902. — С. 490.

⁴ Там же. — С. 416, 421, 423—424 и 489.

⁵ Ольденбург С.Ф. Ренан как поборник свободы мысли // Проблемы идеализма. — С. 491.

Крупнейший русский ведолог дореволюционного периода Д.Н. Овсяннико-Куликовский, разочаровавшийся в позитивизме, присоединился к мнению о том, что О. Конт был не учёным, а мистиком, а его позитивистская философия — религией.¹

Перекличка между разработанной Д.Н. Овсяннико-Куликовским натуралистическо-психологической парадигмой изучения РВ и предложенной арх. Хрисанфом для религиоведения классификацией языческого натурализма на объективный и субъективный, с одной стороны, и русской исторической наукой рубежа XIX—XX вв., — с другой, наблюдается ещё и в выделении двух основных факторов — физического и психического.²

О том, что здесь мы наблюдаем тенденцию, характерную не только для отечественной исторической науки, но и для европейской историографии того периода вообще, говорит тот факт, что даже в Германии рубежа XIX—XX вв. возникла аналогичная дуалистическая биопсихологическая (психофизическая) концепция всеобщей истории — мы имеем в виду теорию культурно-исторических типов К. Лампрехта, в которой национальное сознание или «социальная душа» фигурирует в роли «исторического двигателя».³ И в этом случае также состоялась серьёзная методологическая дискуссия. И уже при жизни К. Лампрехта его теория в переработанном виде была использована для интерпретации исторического процесса на другом конце света — в Южной Индии.⁴

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? (Этюды.) // Вестник Европы. — Кн. 10. — Октябрь 1916. — С. 159—161 и 166.

² Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. — С. 162—166. См. также: Он же. По поводу новой формулировки «материальной истории» // Историческое обозрение. — Т. 5. — 1892. — С. 272—280. См. также: Грот Н.Я. К вопросу о классификации наук. — С. 58, 60 и 64.

³ Лампрехт К. История германского народа / Пер. с нем. П. Николаева. — Т. I. Ч. I—II. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1894. — С. V—VI и 1—20; Т. II. Ч. III—IV. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1895. — С. 399—400; М.Г. Старое и новое направление в исторической науке // Русская мысль. — 1896. — Кн. X. — С. 175 и 179—180; Данилов А.И. Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 53 и 63—93; Могильницкий Б.М. Об одном опыте психологической интерпретации истории средневековой Германии (Культурно-исторический метод Карла Лампрехта) // Труды Томского государственного университета. — Серия историческая. — Т. 209. — 1969. — С. 121—126; Патрушев А.И. Взлёт и низвержение Карла Лампрехта (1856—1915) // Новая и новейшая история. — 1995. — № 4. — С. 184 и 190—193; Лесных С.В. Жизненный путь и историко-культурная концепция Карла Лампрехта (1856—1915 гг.). Диссертация... к.и.н. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — С. 96—98, 140—153 и 185—187.

⁴ Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — Казань: Новый Век, 1992. — 350 с.

Вышеизложенное позволяет нам говорить о том, что дореволюционная отечественная ведология в части исследования ригведийских гимнов не существовала в «вакууме», что для неё были характерны те же самые общие тенденции, что и для (исторической) науки России и — шире — Старого Света вообще.¹ В случае с российской ведологией до 1917 г. хронология и логика внутреннего развития в целом совпала с хронологией и логикой развития российской исторической науки вообще.

Источниковая база исследования. Основными источниками являются труды дореволюционных отечественных авторов, затрагивающие вопросы изучения РВ. Их можно разделить на три большие группы: профессиональные санскритологи и историки (Ф. фон Аделунг, П.Я. Петров, О. фон Бётлингк, К.А. Коссович, А.П. Рославский–Петровский, И.П. Минаев, В.Ф. Миллер, Ф.Ф. Фортунатов, Д.Н. Овсянко-Куликовский, Ф.И. Кнауэр), любители (А.Н. Афанасьев, З.А. Рагозина, Е.А. Елачич, А.П. Чайковский), богословы и религиозные философы (В.Н. Ретивцев, Вл.С. Соловьёв, А.И. Введенский). С этими источниками мы работали, прежде всего, в Воронежской областной универсальной научной библиотеке имени И.С. Никитина и в Зональной научной библиотеке Воронежского государственного университета.

Дополнительными источниками, позволяющими оценить динамику и уровень развития дореволюционной отечественной ведологии на общем фоне достижений мировой индологии, стали труды зарубежных европейских, североамериканских и индийских ведологов. Поскольку значительное число их не переиздавалось, при работе над диссертацией использовались электронные ресурсы: Национальной библиотеки Франции (<http://gallica.bnf.fr>), библиотеки Института индологии и тамилистики Кёльнского университета (<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de>), библиотеки Тартусского универси-

¹ Как указывает член-кор. РАН В.М. Алпатов, вплоть до Октябрьской революции востоковедение в нашей стране «было довольно замкнуто и мало соприкасалось с другими науками... кастовость была большой» (Алпатов В.М. Периодизация. — С. 23.). Это замечание вполне справедливо и для дореволюционной отечественной ведологии. Поэтому представляется оправданным и ещё один вывод В.М. Алпатова — «развитие науки всё же следует оценивать по собственным законам» (Там же. — С. 11.).

тета (<http://dspace.utlib.ee/dspace>), института культуры Омилос Мелетон (Афины) (<http://www.omilosmeleton.gr/default.asp>), Казанской лингвистической школы филологического факультета Казанского государственного университета (<http://www.kls.ksu.ru/index.php>), Центральной археологической библиотеки Археологической службы Индии (Нью Дели) (<http://www.ignca.nic.in/asp/searchBooks.asp>), цифровой библиотеки Видьянидхи Майсурского университета (<http://www.vidyanidhi.org.in>), Indologica (<http://www.indologica.de>), индологического сайта Конрада Эльста (<http://koenraadst.bharatvani.org>), электронных книгохранилищ BookFinder (<http://bookfi.org>), Internet Archive (<http://www.archive.org>), KnigaFund.Ru (<http://www.knigafund.ru>), Либрус (<http://www.librus.ru/index.php>), Руниверс (<http://runivers.ru/lib>) и др.

Глава I.

Историческая и натуралистическая школы интерпретации Ригведы в дореволюционной отечественной индологии.

1.1. Изучение Ригведы в России в 1830—1871 гг.: первые шаги.

Первым научным исследованием, с которого началось изучение РВ в дореволюционной отечественной индологии, можно считать опубликованный в 1830 г. очерк члена-корреспондента Санкт-Петербургской Академии Наук, начальника Учебного отделения восточных языков при Министерстве иностранных дел (в дальнейшем Института восточных языков) Фридриха (Фёдора Павловича) фон Аделунга (1768—1843) «Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache».¹ В этой работе автор привёл мнение основателя индологии англичанина У. Джоунса о датировке Вед примерно 1500 г. до н.э.² Кроме того, указывалось, что РВ является первой из Вед, которые описывают природу Божественного Существа и внешние и внутренние обязанности человека по отношению к Нему.³ Также приводились две ссылки на специальные работы англичанина Т.Г. Коулбрука и немца Ф. Боппа, в которых несколько подробнее рассматривалась сама РВ и были сделаны переводы некоторых из её гимнов.⁴ Ф.П. Аделунг не ставил перед собой задачи детально изучить содержание памятника или проанализировать обоснованность его датировки У. Джоунсом. РВ оставалась практически неизвестной в Европе, т.к. не существовало сколько-нибудь полных её переводов.

Как раз в 1830 г. ученик Ф. Боппа Ф.А. Розен опубликовал свою первую попытку перевода на латинский язык отрывков из РВ «Rigvedae specimen», за которыми в 1838 г. последовало (к сожалению, уже посмертное) издание принадлежащего его перу текста первой из десяти

¹ Adeling F. Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache. — St. Peterburg: Gedruckt bei Karl Kray, 1830. — 259 S.

² Ibid. — S. 85.

³ Ibid. — S. 84—85.

⁴ Ibid. — S. 90.

мандал памятника с латинским переводом и комментариями.

Эта работа была использована Павлом Яковлевичем Петровым (1814—1875), с конца 1841 г. исполнявшим обязанности адъюнкта санскритского языка при Казанском университете и читавшим со своими слушателями гимны РВ.¹ Его статья «О духовной литературе индусов» в «Журнале министерства народного просвещения» (1845 г.) характеризовалась уже более взвешенным подходом к решению проблемы датировки Вед — хотя автор и привёл мнения У. Джоунса (1500 г. до н.э.) и Т.Г. Коулбрука (1400 г. до н.э.), он совершенно правильно указал, что «верного... сказать нельзя почти ничего, пока мы не будем иметь каких-нибудь фактов, почерпнутых из достоверных источников».²

Опираясь на изданный Ф.А. Розеном текст и перевод гимнов РВ, П.Я. Петров постарался в общих чертах обрисовать ригведийское религиозное учение.³ Оно предстаёт у русского индолога как политеистическое поклонение в основном обожествлённым силам материальной природы. Речь идёт о применении натуралистической парадигмы интерпретации при истолковании текста древнейшего собрания ведической поэзии. Так, Индра (уподобляемый Зевсу) рассматривается им как олицетворение дождящего неба и одновременно победитель демонов тьмы (т.е. совмещаются солярная световая и атмосферная или метеорологическая или грозовая теории), к числу которых относится Вритра. Далее следуют бог огня Агни, Солнца — Митра и Савитар, вод — Варуна (Нептун), ветра и ветров — Рудра, Ваю (Эол) и Маруты, зари — Ушас. В то же время некоторые божества, по характеристике П.Я. Петрова, являются обожествлениями профессий (это «небесные врачи» Ашвины и кузнец

¹ Веселовский Н.И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России. — С. 236; Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804—1904) в двух частях. Ч. 1. — Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904. — С. 236—237. См. также воспоминания о П.Я. Петрове: Первые дни в университете (Отрывок из воспоминаний А.И. Кирпичникова) // Воспоминания о студенческой жизни. — М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1899. — С. 156—160.

² Петров П. О духовной литературе индусов // ЖМНП. — 1845. — Часть XLVIII. Отдел II. — С. 135.

³ Там же. — С. 136—137.

Тваштар (Вулкан)) и даже абстрактных представлений (Савитар как Производитель). Непонятной остаётся авторская позиция в отношении Сарасвати: «в позднейшей мифологии богиня красноречия». Необходимо отметить, что П.Я. Петров стал одним из первых представителей натуралистической парадигмы герменевтики РВ в европейской ведологии — всего лишь за несколько лет до этого, в 1840 г., англичанин Г.Х. Уилсон указал, что «призывы к божествам огня, небосвода, ветров, сезонов, луны, солнца... придают религии Вед характер поклонения элементам [материальной природы — прим. наше.]».¹

Вторым источником, из которого П.Я. Петров черпал свои сведения о РВ, была работа Т.Г. Коулбрука «О Ведах» (1805 г.). Она использовалась для буквально-исторической интерпретации некоторых ригведийских гимнов.² И в этом случае русский индолог стал одним из первых представителей буквально-исторической парадигмы герменевтики текста памятника, предвосхитив работы развивавших это направление западноевропейских и североамериканских индологов.³ С учётом того, что П.Я. Петров трактовал Ашвинов как «небесных врачей» и Тваштара как божественного ремесленника (Вулкана), можно говорить о том, что Павел Яковлевич применял и опосредованно-исторический подход к истолкованию данных РВ.

Но следует весьма критически оценить работу такого талантливого

¹ Wilson H.H. Two lectures on the religious practices and opinions of the Hindus, delivered before the University of Oxford on the 27th and 28th of February, 1840. — Oxford: Printed by T. Combe, printer to the University, MDCCCXL. — P. 9 and 11; Idem. Preface // The Vishṇu Purāṇa: a system of Hindu mythology and tradition, translated from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — Vol. I. — L.: Truebner & Co., 1864. — P. III (первое издание 1840 г.).

² Петров П. О духовной литературе индусов. — С. 135—136.

³ Roth R. Zur Litteratur und Geschichte des Veda. Drei Abhandlungen. — Stuttgart, 1846. — S. 87—117 und 119—135; Idem. Zur Geschichte der Religionen // Theologische Jahrbuecher mit mehreren gelehrten herausgegeben von E. Zeller. — 5. Band. Jahrgang 1846. — Tuebingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1846. — S. 349; Lassen Ch. Indische Alterthumskunde. — 1. Band. Geographie und aelteste Geschichte. — Bonn: Verlag von H.B.Koenig, L.: Williams & Norgate, 1867. — S. 545, 733—734, 794—797, 807—809 und 815—816; Mueller M. On the relation of the Bengali to the Arian and aboriginal languages of India // Report of the seventeenth meeting of the British Association for the Advancement of Science; held at Oxford in June 1847. — L.: John Murray, 1848. — P. 328—330 and 348; Kuhn A. Zur altesten Geschichte der Indogermanischen Völker // Indische Studien. Beitrage fuer die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. A. Weber. — Band I. — Berlin, 1850. — S. 331—335; Whitney W.D. On the main results of the later Vedic researches in Germany // JAOS. — 3rd vol. — 1853. — P. 310—315.

лингвиста, каким был П.Я. Петров, по интерпретации изданного текста 191 ригведийского гимна (из 1028). Это довольно репрезентативная выборка; кроме того, гимны I мандалы РВ представляют собою своеобразное введение в систему религиозно-символического учения ведийских риши и их авторами являются представители важнейших брахманских семей певцов, чьи фамильные собрания составляют древнейшее ядро памятника (II—VII мандалы).¹ Русский индолог не обратил внимания на сообщение о том, что т.н. божества РВ являются лишь разными именами Единого Божественного Сущего (I.164.46), проигнорировал символизм их эпитетов и культа и многочисленные указания на их психологическую природу.² Так, например, он ритуалистически трактует имя Индры Шатакрату как Стожертвенный, хотя на самом деле оно означает «имеющий сто сил воли» (в единственном имеющемся русском переводе РВ Т.Я. Елизаренковой — чаще всего «стоумный»)³. Проблема наличия в источнике тайного языка и смысла, которая может и должна быть поставлена любым вдумчивым исследователем материала I мандалы памятника, П.Я. Петровым не осознаётся и не ставится.⁴ Весьма красноречив и вывод исследователя относительно общего характера РВ: «некоторые гимны эстетически хороши: по большей же части в них нет особенной занимательности».⁵

В том же 1845 г. в российской столице на немецком языке была опубликована «Санскритская хрестоматия», составленная выдающимся лингвистом Отто Карлом (Оттоном Николаевичем) фон Бётлингком (1815—1904).⁶ Родившийся в Санкт–Петербурге в переселившейся туда при Петре I

¹ Pincott F. On the arrangement of the hymns of the Rig–Veda // JRAS. — New Series. — Vol. XVI. — 1884. — P. 388—392; Idem. The first Mandala of the Rig–Veda // JRAS. — New Series. — Vol. XIX. — 1887. — P. 599 and 601—624; Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1993. — P. 56.

² См., напр.: Семененко А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе // УЗКН. — Вып. 7. — Воронеж: Издательство Воронежского колледжа «Номос», 2010. — С. 49—100 // <http://www.archive.org/details/OZnacheniiTerminaVasuVRigvede&reCache=1>.

³ Петров П. О духовной литературе индусов. — С. 137, Примечание; Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 59.

⁴ Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 5—6 and 30; Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии; Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы».

⁵ Петров П. О духовной литературе индусов. — С. 137.

⁶ Sanskrit–Chrestomathie. Zunaechst zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben von O. Boehtlingk. — St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1845. — 452 S.

немецкой семье, с 1833 г. он обучался арабскому и персидскому языкам в Санкт–Петербургском университете, но после знакомства с приехавшим в Россию немецким санскритологом Фридрихом (Фёдором Фёдоровичем) Боллензенем заинтересовался санскритом. В 1835 г. О. фон Бётлингк уехал для продолжения своих занятий в Германию и после трёх лет стажировки у ведущих немецких санскритологов в 1838 г. в Гессене защитил диссертацию по индийской грамматике Панини, в течение следующих двух лет опубликовав её с комментариями. В 1842 г. учёный вернулся в Россию и был избран адъюнктом Академии Наук, а в 1845 г. — её экстраординарным академиком.¹

В своей «Санскритской хрестоматии» О. фон Бётлингк опубликовал текст первых 19 гимнов РВ по изданию Ф.А. Розена с комментариями, в которых выступил как сторонник натуралистической интерпретации ригведийских персонажей (Ушас — заря, Вивасват и Сурья — Солнце, Митра — день, Варуна — ночь) и грозовой/атмосферной/метеорологической трактовки борьбы Индры и Вритры.²

В 1853—1875 гг. он занимался составлением Большого Санкт–Петербургского Санскритско-Немецкого Словаря, который наряду с публикацией немецкими исследователями Т. Ауфрехтом (Берлин, 1861—1863 гг.; 2-е изд. с прибавлениями, Бонн, 1877 г. — первое полное издание латинским шрифтом, в 2 тт.) и Ф.М. Мюллером (Лондон, 1849—1873 гг., в 6 тт. шрифтом деванагари с комментариями Саяны) текста РВ поднял ведологию на качественно новый уровень.³ Однако словарные статьи по ригведийской лексике были написаны не О. фон Бётлингком, а немецкими лингвистами Р. фон Ротом и Т. Ауфрехтом, (а словарь Ваджасанея Самхиты составил ещё один германский филолог А. Вебер).⁴

¹ Вигасин А.А. Изучение Индии в России. — С. 109—110.

² Sanskrit–Chrestomathie. — S. 365, 372, 385, 392, 397, 402, 413, 416 und 440.

³ Ф.М. Мюллер отказался от публикации текста РВ на средства Императорской Академии Наук в Санкт–Петербурге и нашёл себе спонсора в лице Ост–Индской компании (Вигасин А.А. Изучение Индии в России. — С. 113—114.). См. Приложение 1.

⁴ Otto Boehtlingk an Rudolf Roth. Briefe zum Petersburgen Woerterbuch 1852—1885 herausgegeben von Heidrun Brueckner und Gabriele Zeller bearbeitet von Agnes Stache–Weiske. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag,

В 1855 г. О. фон Бётлингк был избран ординарным академиком, в 1860 г. — получил звание статского советника, а позднее — тайного советника и дворянство и опубликовал в Санкт–Петербурге много своих работ. Но при этом его труды издавались (кроме одного) на немецком языке, он категорически отказался печатать Большой Санкт–Петербургский Словарь на русском, препятствовал (совместно с другим немецким санскритологом Ф. Боллензенем) публикации санскритско-русского словаря К.А. Коссовича (о нём см. ниже), в 1868 г. переселился в Йену, а в 1885 г. — в Лейпциг, где и проживал до своей смерти.¹

Следующим исследователем, сколько-нибудь серьёзно занимавшимся вопросами истолкования древнейшего собрания ведических гимнов, стал Каэтан Андреевич Коссович (1814—1883).² Выучив санскрит, он работал в Императорской Публичной Библиотеке в Санкт–Петербурге и безвозмездно обучал санскриту студентов университета. После открытия кафедры санскритского языка на восточном факультете 23 ноября 1855 г. К.А. Коссович продолжал безвозмездно преподавать санскрит, на что 11 июня 1858 г. получил официальное разрешение Министерства народного просвещения (но по-прежнему без жалования). Для 1858—1859 уч. года учёный разработал программу экзамена студентов по истории санскритской литературы. В ней предусматривалось изучение таких вопросов как прародина арийских народов, хронология и общая характеристика Вед. 15 июня 1860 г. наконец последовало утверждение К.А. Коссовича в должности исполняющего обязанности экстраординарного профессора кафедры

2007. — S. 3—6; Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 80; Оценку Словаря см.: Ольденбург С.Ф. Памяти О.Н. Бётлингка // ЖМНП. — 1904. — Май. — Часть 353. — С. 41—46; Он же. Бётлингк, Оттон Николаевич // Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии Наук. — Ч. 1. А—Л. — Петроград: Типография Императорской Академии Наук, 1915. — С. 53.

¹ Otto Boehtlingk an Rudolf Roth. — S. VII; Вигасин А.А. Изучение Индии в России. — С. 123—127 и 131—132.

² Он перевёл в 1854 г. гимн Ушас из РВ (Шохин В.К. Ук. соч. — С. 17.). Григорьев В.В. Императорский С. Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. — СПб.: В типографии В. Безобразова и Комп., 1870. — С. 282—286 и 416; И.Б. Некролог. К.А. Коссович // ЖМНП. — 1883. — Ч. 226. — С. 35—42; Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. X. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1896. — С. 347—354; Кн. XI. — СПб.: Типография М.М.Стасюлевича, 1897. — С. 115—116 и 463; Шофман А.С. К.А. Коссович как востоковед (1815—1883) // Очерки по истории русского востоковедения / Отв. ред. Н.П. Шастина. — Сборник VI. — М.: ИВЛ, 1963. — С. 254—269. См. также характеристику К.А. Коссовича: Буслаев Ф.И. Мои воспоминания. — М.: Издание В.Г. Фон–Бооля, 1897. — С. 28—30.

санскритского языка, но по-прежнему без жалования. Лишь в 1861 г. ему был выделен соответствующий оклад из экономических сумм университета.¹

В своей вступительной лекции о санскритском языке и литературе (1859) и в «Четырёх статьях из Зендавесты» (1861) К.А. Коссович не мог не затронуть проблемы, относящиеся к изучению РВ.

К.А. Коссович выступил как один из первых в академической российской индологии представителей т.н. теории арийского завоевания Южной Азии.² В горячем споре об индоевропейской и индоарийской прародине между инвазионистами и автохтонистами он присоединился к первым как раз тогда, когда чаша весов стала склоняться в их сторону.³ С позиций современной науки эта точка зрения не может считаться окончательным решением данного вопроса, но К.А. Коссович, естественно, не располагал теми обширными данными по древнеиндийской археологии, палеоэкологии и палеогеологии, генетике, антропологии и лингвистике, которые были введены в научный оборот за последующие полтора века развития ведологии.⁴

¹ Материалы для истории факультета восточных языков. — Т. I. 1851—1864 гг. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1905. — С. 345, 354—355, 360, 362 и 526.

² Коссович К.А. Вступительная лекция о санскритском языке и литературе // ЖМНП. — 1859. — Октябрь. — Часть 103. Отд. 2. — С. 241—243; [Он же.] Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. — СПб.: В типографии Императорской Академии Наук, 1861. — С. XVII—XVIII.

³ Jones W. Discourse III, delivered February 2, 1786 // Jones W. Discourses delivered before the Asiatic Society and miscellaneous papers, on the religion, poetry, literature, etc. of the nations of India. — In 2 vol. — Vol. I. — 2nd ed. — L.: Printed for Charles S. Arnold, 1824. — P. 28—29; Idem. Discourse IX, delivered February 23, 1792 // Jones W. Discourses. — Vol. II. — 2nd ed. — L.: Printed for Charles S. Arnold, 1824. — P. 5, 7 and 10; Schlegel Frederick von. On the Indian language, literature, and philosophy // The Aesthetic and miscellaneous works of Frederick von Schlegel / Tr. by E.J. Millington. — L.: Henry G. Bohn, 1849. — P. 428—429 and 456; Latham R.G. The Germania of Tacitus. — L.: Taylor, Walton, and, Maberly, 1851. — P. CXXXIX—CXLIV; Idem. The ethnology of Europe. — L.: John van Voorst, 1852. — P. 154—155 and 160—163; Curzon A. On the original extension of the Sanskrit language over certain portions of Asia and Europe; and on the ancient Aryans, Indians, or Hindus of India Proper // JRAS. — Vol. XVI. — MDCCCLVI. — P. 172—200; Latham R.G. Ethnology of India. — L.: John van Voorst, 1859. — P. 374—375; Idem. Opuscula. Essays chiefly philological and ethnographical — L., Edinburgh: Williams & Norgate, 1860. — P. 126—127; Mueller M. Lectures on the science of language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June, 1861. — NY: Charles Scribner and Company, 1869. — P. 212 and 239.

⁴ См. особенно: The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states / Alchin F.R.; with contribution from G.Erdosy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — 371 p.; The Indo-Aryans of Ancient South Asia: language, material culture and ethnicity / Ed. by G.Erdosy. — Berlin—NY: Walter de Gruyter, 1995. — 417 p.; Elst K. Update on the Aryan invasion debate. — New Delhi: Aditya Prakashan, 1999. — 342 p.; Memoir Geological Society of India (далее MGSI). — No. 42. — 1999; Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — 276 p.; Bryant E.F. The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate. — NY: Oxford University Press US, 2004. — 416 p.;

В своём изложении процесса арийского завоевания Индии К.А. Коссович предлагает оригинальную трактовку образования системы варн (сословий) ведийского общества. По его мнению, сами арии стали либо жрецами (брахманами), либо воинами–правителями (кшатриями), добровольно подчинившиеся им туземцы образовали варну землевладельцев и торговцев (вайшьев), а подчинённые после упорного сопротивления оказались «безвыходными рабами» (шудрами). Лишь некоторые аборигены смогли пробиться в варну кшатриев. К.А. Коссович считает, что отсутствие упоминаний варн в Самхитах говорит об их «поведаическом образовании».¹

С позиций современной индологии эти выводы следует признать ошибочными. Отвергнуты как теория арийского завоевания Индии, так и расово-этническая природа сословного строя.² Вайшьи даже другими представителями теории индоарийского вторжения всегда рассматривались как арии–общинники. Мнение о рабском статусе шудр убедительно опровергнуто Г.Ф. Ильиным.³ Также многие индоевропеисты/индоиранисты считают, что трёх– или четырёхчастное деление было характерно для ещё неразделившихся индоевропейских/индоиранских племён.⁴

The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history. — L.: Routledge, 2005; Sengupta S. et al. Polarity and Temporality of High-Resolution Y-Chromosome Distributions in India Identify Both Indigenous and Exogenous Expansions and Reveal Minor Genetic Influence of Central Asian Pastoralists // *The American Journal of Human Genetics*. — Vol. 78. — February 2006. — P. 202—221; The Evolution and History of Human Populations in South Asia. Inter-disciplinary Studies in Anthropology, Linguistics and Genetics / Ed. by M.D. Petraglia, B. Allchin. — Dordrecht: Springer, 2007; McIntosh J. The ancient Indus valley: new perspectives. — Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008. — 441 p.; Skulj J. et al. Indo-Aryan and Slavic linguistic and genetic affinities predate the origin of cereal farming // *Proceedings of the Sixth International Topical Conference Origin of Europeans*, Ljubljana, June 6th and 7th 2008. — Ljubljana: Založništvo Jutro, 2008. — P. 5—39; Underhill P.A. et al. Separating the post-Glacial coancestry of European and Asian Y chromosomes within haplogroup R1a // *European Journal of Human Genetics*. — 2009. — P. 1—6; Sharma Swarkar et al. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system // *Journal of Human Genetics*. — 2009. — 54. — P. 47—55.

¹ Коссович К.А. Вступительная лекция. — С. 243.

² Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. — М.: Наука, 1985. — С. 129—130 и 162—165;

³ Ильин Г.Ф. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов // *Вестник древней истории*. — 1950. — № 2. — С. 94—107.

⁴ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Пер. с фр. А.З. Алмазовой. — М.: Наука, 1976. — 276 с.; Он же. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с фр. Т.В. Цивьян. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 234 с.; Он же. Скифы и нарты / Сокр. пер. с фр. А.З. Алмазовой. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 132—160; Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — С. 187—195; Кулланда С.В. Истоки индоиранских варн // *Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН*. — М.: ВЛ, 2006. — С. 19—21. Но см.:

Тем не менее, К.А. Коссович при характеристике индоиранских племён приходит к важным выводам, которые звучат вполне актуально для современных исследований в этой области. Так, он отмечает, что индоарии, «чувствуя себя обладателями высших нравственных и религиозных понятий ... охотно величали себя эпитетом «арья»... значащим... *благовоспитанный, благородный, достопочтенный* (в языке Вед это слово значит также *преданный, верный* родным постановлениям и т.д.)». ¹ Мнение о том, что индоарии являлись в первую очередь носителями определённой духовной культуры и идеологии, а не особых археологических, антропологических, расовых и генетических признаков, высказывалось неоднократно в работах индологов и позволяет решить многие сложные проблемы древнеиндийской истории. ² Собственно, тезис о том, что создатели Вед были носителями не вещественной («кушитской»), а духовной («иранской») религии, отстаивается ещё русским славянофилом и другом К.А. Коссовича А.С. Хомяковым (1804—1860) в «Записках о всемирной истории». ³

К.А. Коссович почти смог увидеть наличие двух уровней ригведийского культа и учения — натуралистического политеистического (профанного) и духовного монистического (для посвящённых): «Религия Вед, на первый взгляд, состояла в поклонении огню, воде, небесным светилам и другим явлениям природы... Но не грубым силам природы, не стихиям, собственно, поклонялись первые отцы и мыслители племени нашего: за явлениями природы они духовно усматривали невидимую руку... и к этому-то высшему существу относились их хвалы и моления... Божество,

Медведев А. П. В поисках древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля) // Вестник ВГУ. — Серия 1, Гуманитарные науки. — 1997. — №2. — С. 99—113.

¹ [Коссович К.А.] Четыре статьи. — С. XVIII.

² Das, Abinas Chandra. Rig-Vedic India. — Vol. I. — Calcutta: University of Calcutta, 1921. — P. 5; Elizarenkova T.Y. «Woerter und Sachen». How much can the language of the Rigveda be used to reconstruct the world of things? // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C. Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort. — Leiden–New York–Koeln: Brill, 1992. — P. 129—131; Erdosy G. Language, material culture and ethnicity: theoretical perspectives // The Indo-Aryans of Ancient South Asia. — P. 3—4; Idem. The prelude to urbanization: ethnicity and the rise of late Vedic chiefdoms // The archaeology of early historic South Asia. — P. 90—91 and 97; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V—VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 487—493.

³ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. 5. Записки о всемирной истории. Ч. 1. — Изд. 3-е. Дополненное. — М.: Университетская типография, 1900. — С. 210, 216 и 385.

постигаемое ведами под тем или другим особым явлением природы, не было ими ограничиваемо этою первою точкою опоры... для его постижения... Божество вед, хотя и имеет полный характер всеобъемлемости, но в то же время не перестаёт всё-таки носить имя то огня, то атмосферы, то океана, и видимо бесконечно дробится в стихиях, его изображающих».¹ Здесь К.А. Коссович предвосхищает не только вывод о своеобразном единобожии авторов РВ, который постепенно приобретает всё большее число сторонников среди отечественных индологов², но и более универсальное наблюдение о символическом характере общественной психологии древних обществ, сформулированное в историографии в конце XIX — начале XX вв.³ Первыми по значимости символами Единого Божественного («богом жизни и света») в ригведийских гимнах автор считает Варуну, Агни и Индру.⁴ Между прочим, вывод о бесконечном дроблении Бога «в стихиях, его изображающих», был позднее положен в основу христианской парадигмы интерпретации РВ А.И. Введенского.⁵

В то же время степень проникновения К.А. Коссовича в тайный язык и учение РВ нельзя преувеличивать. Он вслед за представителями натуралистической парадигмы герменевтики древнейшего собрания ведической поэзии не замечает символической природы культа Сомы и видит в нём обожествление растения (*asclepias acida*) с опьяняющим соком.⁶ В полном соответствии со взглядами современных ему западноевропейских индологов К.А. Коссович трактует образ убиваемого Индрой Вритры как персонификацию «дождевых туч и тьмы» (совмещение грозовой и световой

¹ [Коссович К.А.] Четыре статьи. — С. XXX—XXXI. См. также: Он же. Вступительная лекция. — С. 241.

² Рагозина З.А. История Индии времён Риг-Веды // Рагозина З.А. Древнейшая история Востока. — Т. IV. — СПб.: Издание А.Ф. Маркса, 1905. — С. 469—471, 474, 476, 478 и 480; Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма. — М.: Восточная литература, 1999. — С.19; Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма. — С. 131; Гринцер П.А., Гринцер Н.Л. Становление. — С. 155—156.

³ Lamprecht K. What is history? Five lectures on the modern science of history. Transl. from the German by E.A. Andrews. — NY. — L.: Macmillan & Co., 1905. — P. 43—45 and 91; Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — Казань: Новый Век, 1992. — С. 9—15.

⁴ [Коссович К.А.] Четыре статьи. — С. XXXI.

⁵ Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. — Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. — М.: Университетская типография, 1902. — 752 с.

⁶ [Коссович К.А.] Четыре статьи. — С. XXXII—XXXIII.

теорий натуралистической школы); также он ограничивается констатацией поклонения индоариев деревьям, водам и предкам, не пытаясь сколько-нибудь серьёзно изучить эти проблемы.¹ Ошибочен и вывод учёного о том, что «Веды были некогда народными молитвами».² РВ в частности является продуктом функционирования замкнутой религиозно-мистической общины посвящённых и её поэзия отличается исключительной рафинированностью и иератическим характером.³

Важным этапом в изучении РВ в России стало опубликование Александром Николаевичем Афанасьевым (1826—1871) трёхтомной монографии «Поэтические воззрения славян на природу» (1865—1869). Хотя автор её не был индологом и в части реконструкции ригведийской религии опирался на труды европейских ориенталистов, тем не менее в этом труде он дал один из самых глубоких и обстоятельных обзоров натуралистической парадигмы интерпретации РВ, во многих отношениях не превзойдённый до сих пор.⁴

В 1871 г. были изданы лекции ординарного профессора Харьковского университета Александра Петровича Рославского—Петровского (1816—1872) «Очерки древней Индии».⁵ Учёный придерживается теории арийского завоевания Южной Азии и натуралистического истолкования древнейшей ведической религии, заявляя, что «индийские арии поклонялись силам, олицетворяющим природу: Индре — богу неба, повелителю солнечных лучей и дождя, утренней зари и ветров; Сурье — солнцу... Агни — силе огня

¹ [Коссович К.А.] Четыре статьи. — С. XXXIV—XXXV.

² Там же. — С. XXVI.

³ The Aitareya Brahmana of the Rigveda, containing the earliest speculations of the Brahmins on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the Vedic religion. Edited, translated and explained by M. Haug. — Vol. I. Sanskrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the Soma sacrifice. — Bombay: Government Central Book Depot., 1863. — P. 29; Edgerton F. The religion of the Veda // Religions of past and present. A series of lectures delivered by members of the Faculty of the University of Pennsylvania edited by J.A. Montgomery. — Philadelphia and L.: J.B. Lippincott Company, 1918. — P. 121—122; Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 5—6; Gonda J. Vedic literature: Samhitās and Brāhmaṇas // A history of Indian literature: Veda and Upanishads / Ed. by J. Gonda. — Vol. I. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1975. — P. 211—213; Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 66—67.

⁴ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. — Т. I. — М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. — 800 с.; Т. II. — 1868. — 784+III с.; Т. III. — 1869. — 840 с.

⁵ Рославский—Петровский А. Очерки древней Индии. Из лекций. — Харьков: В университетской типографии, 1871. — 110 с.

и света, и Варуне — властителю надзвёздного пространства».¹ К ним же исследователь относит Вишну — «он принадлежал к кругу солнечных божеств, это доказывается его именем, означающим «Проницатель», и тем, что гимны помянутой Веды назначают ему три жилища — одно на востоке, одно на юге и одно на западе, и говорят о трёх шагах Вишну, которыми он пробегает три мира: небо света, облака и землю».² В РВ, однако, нет никаких данных о локализации жилищ Вишну по сторонам света; необоснованной представляется и натуралистическая интерпретация трёх шагов Вездесущего³. Ещё одной обожествлённой силой природы А.П. Рославский–Петровский объявляет Рудру, «(ревущего), грозный ураган ... свирепая гроза приносит не одно разрушение, она льёт также плодотворный дождь на раскалённую землю и производит растительность в иссохшей, омертвевшей природе».⁴ Такое одностороннее истолкование представляется неоправданным.

Подытоживая рассмотрение развития истории изучения РВ в отечественной ведологии в 1830—1871 гг., можно отметить следующее. В этот период текст РВ был введён в научный оборот и стал использоваться как источник для исторических реконструкций. Были сформулированы две основные модели (парадигмы) истолкования ригведийских гимнов — историческая и натуралистическая. В этом процессе исключительно серьёзное воздействие на русских индологов оказало академическое востоковедение зарубежной Европы: первые учёные, занимавшиеся проблемами истолкования РВ, были либо этнически и культурно связаны с её

¹ Рославский–Петровский А. Очерки. — С. 31. См. также: Он же. Обзор истории древнего мира. — Харьков: В университетской типографии, 1851. — С. 39.

² Рославский–Петровский А. Очерки. — С. 36.

³ Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г. Тилака. — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа (техникума) «Номос», 2002. — С. 62—66 // http://www.archive.org/details/GermenevtikaTekstaRigvedasamhitiL.b.g.tilaka_711; Он же. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С. Майданова. — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2003. — 65—74 // <http://www.archive.org/details/GermenevtikaTekstaRigvedasamhitiL.b.g.tilaka>; Он же. Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония (Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я. Кёйпера). — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2009. — С. 162—168 // <http://www.archive.org/details/Rigveda-KosmogoniiaEmbriogoniiaIlliPsihogoniiaGermenevtikaTeksta>.

⁴ Рославский–Петровский А. Очерки. — С. 36—37.

научными школами (Фридрих (Фёдор Павлович) фон Аделунг, бывший наставником П.Я. Петрова; учитель санскрита у П.Я. Петрова (позднее вернувшийся на родину) Фридрих (Фёдор Фёдорович) Боллензен; Отто Карл фон (Оттон Николаевич) Бётлингк), либо прошли длительную стажировку за границей (П.Я. Петров в 1838—1840 гг. стажировался в Берлине, Лондоне и Париже). Это во многом предопределило направления их научного исследования и те выводы, которые в результате него были ими сделаны. В области реконструкции истории ригведийских индоариев наиболее характерными стали теория арийского завоевания Индии (инвазионизм) (К.А. Коссович, А.П. Рославский–Петровский) и представление о религии и мифологии РВ как о системе политеистического поклонения силам и процессам физической природы (П.Я. Петров, О.Н. Бётлингк, К.А. Коссович, А.Н. Афанасьев, А.П. Рославский–Петровский). Наиболее самостоятельным и глубоким исследователем РВ этого периода в России оказался индоиранист К.А. Коссович (знаменательно, что он не стажировался у зарубежных европейских индологов, а его командировка за границу состоялась уже в зрелом возрасте, была связана с библиотечным делом и не могла серьёзно повлиять на его взгляды). Его идея о скрытом единобожии авторов Самхиты и культурно–идеологическое понимание природы их «арийства» соответствуют как данным памятника, так и современному их истолкованию.

1.2. Индологи–филологи как представители натуралистической и исторической парадигм интерпретации Ригведы.

Иван Павлович Минаев (1840—1890) родился в Тамбове в небогатой дворянской семье и после окончания классической гимназии в 1858 г. поступил на факультет восточных языков Петербургского университета по китайско–манчжурскому разряду. Параллельно уже со второго курса он стал учить санскрит под руководством К.А. Коссовича. С четвёртого курса И.П. Минаев начал вести дневник. 30 сентября 1862 г. он сделал в нём запись о своём решении изучать РВ и некоторое время действительно занимался ею,

но позднее увлёкся буддизмом.¹ По окончании университета в 1862 г. факультет предполагал использовать И.П. Минаева для преподавания истории арийских народов (эта дисциплина предусматривалась Уставом 1863 г.). Он был откомандирован на пять лет (1863—1868 гг.) в Европу (Германию, Францию, Англию) для подготовки к профессорскому званию и стажировался по индоевропеистике и индологии. В 1864 г. И.П. Минаев стал членом Немецкого востоковедного общества. По возвращении в Россию в 1869 г. он защитил магистерскую диссертацию «Пратимокша—сутра. Буддийский служебник» и стал доцентом санскритской словесности, в 1871 г. — перешёл на историко-филологический факультет, в 1872 г. — защитил докторскую диссертацию «Очерк фонетики и морфологии языка пали», и в 1873 г. стал профессором по кафедре сравнительной грамматики индоевропейских языков. В 1874—1875, 1880 и 1885—1886 гг. он совершил командировки в Индию, Цейлон, Бирму и Непал. В 1880-е гг. И.П. Минаев читал курсы по общему и сравнительному языкознанию и по истории санскритской литературы.²

В своих исследованиях учёный неоднократно обращается к вопросам, связанным с изучением РВ. Рассмотрение основных точек зрения (Индия, Памир, Центральная Германия, Южная Россия) приводит его к выводу о том, что вопрос о прародине индоевропейских языков пока не может быть решён положительно, поскольку все выдвигавшиеся по этому поводу гипотезы основаны преимущественно на субъективных предположениях их авторов и не убеждают никого, кроме них самих.³ Позднее, в лекционном курсе по

¹ Ольденбург С. Памяти Ивана Павловича Минаева // Живая старина. — Вып. I. — 1890. — С. LIII—LXII; Он же. Памяти Ивана Павловича Минаева // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества издаваемые под ред. В.Р. Розена. — Т. X. Вып. X—XV. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1897. — С. 68—69.

² Василевский В.Г., Розен В. Иван Павлович Минаев (некролог) // ЖМНП. — 1890. — Июль. — Часть CCLXX. — С. 36—39; Иван Павлович Минаев. Сборник статей / отв. ред. Г.Г. Котовский. — М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1967. — 136 с.; Вигасин А.А. Индология // История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. — С. 392—406.

³ Minayeff J. Introduction // Pāli grammar: a phonetic and morphological sketch of the Pāli language with an introductory essay on its form and character / by J. Minayeff. Transl. from Russian into French by M.S. Guyard. Rendered into Engl. from the French and rearranged with some modifications and additions for the use of English students by Ch.G. Adams. — [s.l.] : [s.n.], 1882. — P. [I—II].

общему языкознанию, прочитанном в 1883—1884 гг., взгляды И.П. Минаева на проблему индоевропейской прародины значительно меняются — он склоняется к локализации её в районе Каспия и Бактрии; в этом же труде индолог подробно рассматривает вопрос о реконструкции быта арийцев по лингвистическим данным.¹

Сопоставительный анализ древнеиранских и индоарийских текстов позволяет, по словам И.П. Минаева, говорить о длительном периоде сосуществования индоиранцев уже после отделения от них остальной части индоевропейских племён.² Как отмечает учёный, индоарии не сохранили памяти о своей объединённой жизни с иранцами и называют себя аборигенами; но упоминание в древнеиндийских текстах священной северной земли блаженных (Уттаракшу) и то, что поэты РВ считают годы по зимам, просят у богов жизни в сто зим и описывают в основном северо-западную часть Южной Азии, свидетельствует о приходе ариев в Индию с севера.³ Эти данные, однако, легко объяснимы при принятии гипотезы индийских автохтонистов о том, что прародиной индоариев были горные долины Гималаев.⁴ Учёный указывает, что по прибытии говорившее на ведийском диалекте и придерживавшееся брахманической культуры арийское племя Бхаратов столкнулось с племенами Асуров и Дасью, под которыми следует понимать как туземных неариев, так и пришедших до них и занявших северо-восток и восток субконтинента индоевропейцев (Вратьев) со своими собственными традициями и языками (пракритами).⁵ Эти выводы И.П. Минаева далеко опередили современную ему индологию и актуальны в

¹ Алпатов В.М. Иван Павлович Минаев как языковед // *Indologica: Сборник статей памяти Т.Я.Елизаренковой*. — М.: РГГУ, 2008. — С. 64—66.

² Minayeff J. Introduction. — Р. [II—VII]; Он же. Очерк важнейших памятников санскритской литературы. — Т. I. Ч. I. Литературы древнего Востока. — СПб.: Изд. К. Риккера, 1880. — С. 115—117.

³ Minayeff J. Introduction. — Р. [VII—VIII].

⁴ Iyer Paramasiva T. The Riks or Primeval gleams of light and life. — Bangalore: Mysore Government Press, 1911. — Р. 32, 47 and 65—66; Das, Abinas Chandra. Rig-Vedic India. — Vol. I. — Calcutta: University of Calcutta, 1921. — Р. 6—8, 33—34, 41 and 45; Idem. Rigvedic India. — Vol. I. — 2nd edition. — Calcutta: R. Cambray, Printed at the Valmiki Press, 1927. — Р. 42; Lachhmi Dhar Kalla. The Home of the Aryas // *The Delhi University Publications*. — No. 2. — 1930. — 146 p.; Radhakrishna B.P. Vedic Sarasvati and the dawn of Indian civilization // *MGSJ*. — Р. 5—13; Chauhan D.S. Mythological observations and the scientific evaluation of the lost Sarasvati River // *MGSJ*. — Р. 35—45.

⁵ Minayeff J. Introduction. — Р. [XIII—XV]; Он же. Несколько слов о буддийских жатаках // *ЖМНП*. — Ч. 161. — 1872. — Июнь. — С. 186.

контексте современных исследований.¹ Хотя, конечно, попытка буквально-исторической интерпретации образов именно ригведийских Асуров и Дасью как Вратьев представляется нам неоправданной.²

С другой стороны, И.П. Минаев высказывает в довольно-таки категоричной форме ряд суждений, ни с одним из которых с позиций современной индологии в полной мере согласиться не представляется возможным: «Арийцы, заселив северо-запад Индии... не знали ещё... резких сословных различий, не было общественных слоёв... в их среде ещё не существовали те условия, в силу которых развиваются различные способы говорения. Нет никаких данных предполагать, что уже тогда существовал язык образованных людей наряду с народной речью».³ Общественные слои выделились ещё у индоиранцев и РВ содержит указания на параллельное существование различных, социально и образовательно обусловленных стилей речи.⁴ Собственно, сам И.П. Минаев говорит о том, что ригведийское

¹ Mankad D.R. The Bhāratas in the Rigveda // Sri Venkateswara University Oriental Journal. — Tirupati: Oriental Research Institute, Sri Venkateswara University. — Vol. IX. Parts I & II. — January — December 1966. — P. 1—6; Parpola A. On the protohistory of the Indian languages in the light of archaeological, linguistic and religious evidence: an attempt at integration // South Asian Archaeology 1973. Papers from the Second International Conference of the Association for the Promotion of South Asian Archaeology in Western Europe held in the University of Amsterdam edited by J.E. van Lahuise – de Leeuw and J.M.M. Ubaghs. — Leiden: E.J. Brill, 1974. — P. 95—100; Idem. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas // Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica. — Vol. 64. — Helsinki, 1988. — P. 195—302; Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество / Пер. с англ. И.А. Носова, Е.В. Зиньковской. — М.: Прогресс, 1987. — С. 69—70; Witzel M. Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State // Electronic Journal of Vedic Studies. — 1—4. — 1995. — 26 p.; Idem. Early Indian history: linguistic and textual parameters // The Indo-Aryans of Ancient South Asia. — P. 85—125.

² Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Йаджурведы) // УЗКН. — Вып. 3. — Воронеж, 2001. — С. 26—43 // <http://www.archive.org/details/OPriodeDrevnevedicheskogoRajipoDannimSamhitRigvediSamavediI>; Он же. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С. Майданова. — С. 85—96, 118—138, 174—178 и 181—213; Он же. Ригведа. — С. 49—96, 119—122 и 147—186; Он же. О природе сияющих (sūráyas) покровителей поэтов Ригведасамхиты // УЗКН. — Вып. 6. — Воронеж: Издательство Воронежского колледжа «Номос», 2009. — С. 53—56 // <http://www.archive.org/details/OPriodeSiiaiushchihsurayasPokroviteleiPoetovRigvedasamhiti>; Он же. О ригведийских крепостях (pur) // УЗКН. — Вып. 6. — С. 65—89 // <http://www.archive.org/details/ORigvediiskihKrepostiahpur>.

³ Минаев И.П. Очерк. — С. 119—120.

⁴ Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии. — М.: Наука, 1970. — С. 348—349; Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира (К возможности новых постановок вопроса) // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. — М.: Наука, 1971. — С. 127—128; Грантовский Э.А. О распространении иранских племён на территории Ирана // История Иранского государства. — С. 319; Бонгард-Левин Г.М. Индия в древности // Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. Краткий очерк. — М.: Мысль, 1973. — С. 36; Грантовский Э.А. Иран в конце II — середине I тыс. до н.э. Манейское царство. Мидийская держава // История Ирана. — М.: Издательство Моск. ун-та, 1977. — С. 40—41; Елизаренкова Т.Я. Об искусстве ведийских риши // Переднеазиатский сборник. — Т. IV. — М.: Издательство восточной литературы, 1986. — С. 147—155; Бонгард-Левин Г.М. Древняя

общество делилось на народ, царей и «особых священнослужителей».¹ Нельзя согласиться с учёным и в том, что в Ведах «сохранилась полная картина древней первобытности индоевропейской расы».²

Достаточно подробно учёный рассматривает вопросы внешней и внутренней хронологии РВ. В первом случае, не предлагая конкретных дат и оставаясь на позиции скептика, И.П. Минаев демонстрирует трезвость мысли, не характерную для многих индологов его времени.³ Во втором он также даёт осторожную, но взвешенную оценку текущего состояния проблемы и в то же время указывает направление исследования, которое могло бы помочь добиться существенных результатов: «изучение этого памятника даёт весьма шаткие критерии для точного определения, какие части в сборнике более древние, какие появились позднее; в самом языке нет данных для удовлетворительного решения подобного вопроса, так как язык, вследствие долговременной устной передачи ведических песнопений, стал однообразным во всех частях. Об относительной древности гимнов можно судить только на основании их содержания, по тем мифологическим, географическим и эпическим данным, какие дают самые гимны».⁴

Сопоставление содержащихся в РВ описаний природных объектов (климата, гор, водоёмов) и культурных реалий с накопленными за полтора века генетическими, антропологическими, археологическими, палеоэкологическими данными и другими ведийскими текстами позволило существенно уточнить внутреннюю и внешнюю ригведийскую хронологию. О том, что мысль русского индолога работала именно в этом русле, свидетельствует следующее его замечание: «В песнях есть много данных для определения места, где они слагались, и тех условий, в которых тогда жил индийский народ».⁵ И.П. Минаев указывает, что индоарии жили вдоль рек

Индия. История и культура. — СПб.: Алетея, 2001. — С. 72; Jamison S.W. Women's language in the Rig Veda // *Indologica*. — P. 153—165.

¹ Минаев И.П. Очерк. — С. 125.

² Там же. — С. 123.

³ Там же. — С. 117 и 121—122.

⁴ Там же. — С. 124.

⁵ Там же. — С. 125.

Инд, Кубха (Кабул), Гомати (Гомал), Круму (Куррам) и в части Пенджаба.¹ Этот вывод нуждается в корректировке — древнейшее местообиталище авторов РВ находилось к востоку от Инда в долине реки Сарасвати (совр. эфемерная Сарсути—Гхаггар—Хакра—Нара) в округах Амбала и Куркшетра (штат Харьяна) и лишь позднее всё ещё в ригведийский период они расселились к западу до Кабула, к востоку до Ямуны и Ганги и к северу до Гималаев.²

По мнению И.П. Минаева, религия РВ характеризовалась политеистическим почитанием «различных явлений природы, понимаемых как существа многомощные».³ Среди них индоарии поклонялись Агни (огню), Индре (громовержцу), Сурье (Солнцу).⁴ В убиваемых Индрой Данавах и Ракшасах, в том числе Вритре, И.П. Минаев видит тучи.⁵

Изучение ведологической тематики в творческом наследии талантливого русского индолога–филолога И.П. Минаева даёт наглядное

¹ Минаев И.П. Очерк. — С. 118—120.

² Wilson H.H. Preface // *The Viṣṇu Purāṇa: a system of Hindu mythology and tradition*, translated from the original Sanskrit by H.H.Wilson. — Vol. I. — L.: Truebner & Co., 1864. — P. CIV—CV; Lassen Ch. *Indische Alterthumskunde*. — 1. B. Geographie, Ethnographie und aelteste Geschichte. — 2. Auflage. — Leipzig: Verlag von L.A.Kittler, L.: Williams & Norgate, 1867. — S. 616; Thomas E. *The rivers of the Vedas, and the way the Aryans entered India* // *JRAS*. — New Series. — Vol. XV. — 1882. — P. 378; Mueller F.M. *India. What can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge*. — L.: Longmans, Green, and Co., 1883. — P. 165; *Vedic hymns translated by F.M.Mueller*. — Part I. Hymns to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta. — Oxford: at the Clarendon Press, 1891. — P. 59—60; Oldham C.F. *The Saraswatī and the lost river of the Indian Desert* // *JRAS*. — 1893. — P. 49—54; Hopkins E.W. *The Puṇjâb and the Rig-Veda* // *JAOS*. — 1898. — 19th vol. 2nd half. — P. 19—28; Idem. *The Rig Veda* // Hopkins E.W. *India old and new*. — NY: Charles Scribner's Sons, L.: Edward Arnold, 1901. — P. 30—31; Stein A.M. *On some river-names in the Rigveda* // *Commemorative essays presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar*. — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1917. — P. 21; Macdonell A.A. *India's past. A survey of her literatures, religions, languages and antiquities*. — Oxford: At the Clarendon Press, 1927. — P. 25 and 38, map; Елизаренкова Т.Я. *Древнейший памятник*. — С. 12—13 и 58. Прим. 145—146; Бонгард-Левин Г.М. *Индия в древности* // Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. *История Индии*. — С. 27—29; Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. *Индия в древности*. — М.: Наука, 1985. — С. 134; Gonda J. *The Indra hymns of the Rigveda*. — Leiden–NY–Kobenhavn–Koeln: Brill Archive, 1989. — P. 1; Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // *Ригведа. Мандалы I—IV*. Изд. подг. Т.Я.Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С. 442; Kenoyer J.M. *Interaction systems, specialised crafts and culture change: the Indus Valley Tradition and the Indo-Gangetic Tradition in South Asia* // *IAASA*. — P. 231; Singh Shivaji. *Sindhu and Sarasvatī in the Rigveda and their archaeological implications* // *Puratattva. Bulletin of the Indian Archaeological Society*. — No. 28. — 1997—1998. — P. 26—38; Елизаренкова Т.Я. *Примечания* // *Ригведа. Мандалы IX—X*. Изд. подг. Т.Я.Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 476; Бонгард-Левин Г.М. *Древняя Индия. История и культура*. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 56—59 и 75; Possehl G.L. *Indus civilization: a contemporary perspective*. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — P. 8; Bryant E.F. *The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate*. — NY: Oxford University Press US, 2004. — P. 168; Топоров В.Н. *Сарасвати — река, речь, красноречие* // *Indologica*. — С. 41—43.

³ Минаев И.П. Очерк. — С. 125.

⁴ Там же. — С. 126.

⁵ Минаев И.П. Несколько рассказов из перерождений Будды // *ЖМНП*. — Ч. 158. — 1871. — Ноябрь. — Отд. II. — С. 104.

представление о постепенном завоевании натуралистической и буквально-исторической парадигмами (с характерной для последней теорией арийского завоевания Индии) преобладания в научной индологической мысли и о механизмах этого процесса на примере отдельно взятого учёного. Несмотря на длительное обучение в ведущих академических центрах Западной Европы, И.П. Минаев как исследователь постоянно пребывал в состоянии поиска и сомнения. В течение своей научной жизни он резко изменял свои взгляды по важнейшим вопросам изучения РВ. Начав со скептицизма при локализации индоевропейской прародины, он склонился позднее к тому, что таковой была Бактрия и Прикаспий, окончательно встав тем самым на сторону инвазионистов. Противоречива и его позиция относительно социальной стратификации индоарийского общества эпохи составления гимнов РВ. Приняв некоторые из основных положений зарубежной европейской индологии (инвазионизм, первобытный характер ригведийской культуры, политеизм и натурализм её религии и мифологии), И.П. Минаев в то же время сохранил взвешенный подход по отношению к вопросам внешней и внутренней хронологии РВ, продемонстрировал глубокое, практически современное понимание неоднородности той социально-культурной и этнолингвистической среды, в которой этот памятник создавался (трактровка Асуров, Дасью и Вратьев, проблема соотношения санскрито- и праkritоговорящих индоевропейцев).

Всеволод Фёдорович Миллер (1848—1913) родился в семье поэта Ф.Б. Миллера и получил первоначальное образование в пансионе Эннеса, где преподавание велось на немецком и французском языках. После сдачи экзамена при гимназии Всеволод Фёдорович поступил на историко-филологический факультет Московского университета, но ещё до этого начал изучать санскрит (его учителем в университете был П.Я. Петров). В университете, помимо общих курсов, Всеволод Фёдорович отдельно занимался изучением итальянского языка, истории итальянской живописи и классического искусства.

Он окончил университет первым кандидатом курса. Успехи и прилежание талантливое студента были замечены и В.Ф. Миллера оставили при кафедре сравнительной грамматики, а позже он был командирован за границу. Отчёт В.Ф. Миллера из Тюбингена от 12 июля 1874 г. представляет собою его первое исследование «Арийские слова Mitra (Mithra) и славянское мирь».¹

Изучая рукописи РВ и комментарий Саяны к ним в Национальной библиотеке в Париже, он присоединился к мнению немецкого ведолога Рудольфа Рота о том, что «не следует смотреть на Веды, как смотрит на них индусский теолог».² Домашние занятия В.Ф. Миллера тоже были сосредоточены преимущественно на чтении РВ. Несколько месяцев он занимался анализом сообщений памятника об Ашвинах и Рибху, в результате чего пришёл к выводу о том, что их характер выясняется только с помощью сравнения соответственно с Диоскурами и с древнеевропейскими преданиями о солнцевороте.³ В присланном из Парижа 23 декабря 1874 г. отчёте В.Ф. Миллера содержалось исследование «Рибхусы (Ribhavas)».⁴

Затем он переехал на летний семестр в Тюбинген, где принимал участие в занятиях ведийским санскритом, проходивших на дому у Рудольфа Рота. Знаменитый немецкий санскритолог подробно разбирал некоторые ригведийские гимны, прежде всего посвящённые Яме, из X мандалы. По его ходатайству из публичной библиотеки Штутгарта В.Ф. Миллеру на дом прислали издание РВ Макса Мюллера, так что он и в свободное от посещения университетских занятий время продолжал изучать этот источник и прочёл гимны к Митре, Варуне и Ашвинам.⁵

¹ Отчеты лиц, командированных за границу, с ученою целью, для приготовления к профессорскому званию. Кандидата историко-филологического факультета Всеволода Миллера за 1874 год // Отчет и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1875 года. — М.: В Университетской типографии (Катков и Ко), 1875. — С. 41—53.

² Отчеты лиц, командированных за границу, с ученою целью, для приготовления к профессорскому званию. Кандидата историко-филологического факультета Всеволода Миллера // Отчет и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1876 года. — М.: В Университетской типографии (Катков), 1876. — С. 4.

³ Там же. — С. 9—10.

⁴ Там же. — С. 10—28.

⁵ Там же. — С. 29—30.

По возвращении на родину в 1876 г. В.Ф. Миллер защитил магистерскую диссертацию «Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Том I. Асвины–Диоскуры».

С 1877 г. В.Ф. Миллер преподавал санскрит и историю Древнего Востока в Московском университете, в 1882 г. защитил посвящённую исследованию осетинской культуры докторскую диссертацию, а 1892 г. перешёл на кафедру русского языка и литературы, оставив за собою преподавание санскрита.¹

Изучение РВ изначально стало ведущей сферой научных интересов В.Ф. Миллера. К этому моменту в зарубежной Европе переводы и исследования древнейших ведических гимнов производились уже около 70 лет. В методологии истолкования текста памятника уже были разработаны и сформулированы как общегерменевтические методы интерпретации — историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа, так и специальные методы сакральной герменевтики мифопоэтических произведений, к которым в то время все учёные относили и РВ. Ещё в начале 1860-х годов была выдвинута теория о необходимом и неизбежном в ходе эволюции человеческого мышления и речи мифологическом или мифическом этапе, на котором происходит метафорический перенос выработанных человеком ранее знаково-семантических средств с воспринимаемого органами чувств материального мира на мир душевный и идеальный.² Поэтому было признано необходимым при интерпретации мифологических и в т.ч. записанных на ведийском языке текстов наряду с обнаружением буквального учитывать и возможность символического их понимания — т.е. сочетать специфические для теологической герменевтики методы буква-

¹ Кирпичников А. Миллер (Всеволод Фёдорович) // Энциклопедический словарь. — Т. XIX. — СПб.: Издатель Ф.А.Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (СПб.), Типо-Литография И.А.Ефрона, 1896. — С. 298—300.

² Mueller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. — 2nd series. — L. Longman, Green, Longman, Roberts, & Grenn, 1864. — P. 352—353, 355 and 357—358.

листского и символического анализа.¹ Кроме того, выделились две основные парадигмы, использовавшиеся учёными в символическом анализе данных ведических гимнов: историческая и натуралистическая.

Историческая школа была основана Р. Ротом и начатую им работу по поиску и вычленению из общей массы предоставляемого источником материала сведений о реальных исторических событиях индоевропейской, индоиранской и индоарийской древности продолжили К. Лассен, М. Мюллер, А. Кун, У.Д. Уитни, Т. Бенфей, Г.Х. Уилсон, Д. Мюир, Н.Л. Вестергаард и А. Людвиг.²

В натуралистической школе³ религия и мифология РВ трактовались как обожествление двух классов персонифицированных явлений и процессов физического мира — Солнца и его воздействия на природу Земли (солярная или световая теория)⁴ и погодно-климатических изменений (атмосферная или грозовая или метеорологическая теория)⁵.

Таково было положение дел в индологии, которая привлекла к себе внимание В.Ф. Миллера. Уже в начале своих занятий ведологией он разрабатывает две важнейшие методологические проблемы — натуралистическое истолкование ригведийской религии и мифологии и историческая интерпретация сообщений РВ.

При рассмотрении первой проблемы российский учёный обращается

¹ Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале–марте 1870 года / Пер. с англ. Е.С. Элбакян. — М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. — С. 36—37, 41 и 171—173.

² См. работы Р. Рота (1846), К. Лассена (1847), М. Мюллера (1848, 1854, 1868), А. Куна (1850), У.Д. Уитни (1853, 1873), Т. Бенфея (1859), Г.Х. Уилсона (1860), Дж. Мюира (1866, 1868), Н.Л. Вестергаарда (1862), А. Людвиг (1875) в Списке использованной литературы.

³ См. работы Г.Х. Уилсона (1840, 1864), К. Лассена (1847), Дж. Мюира (1862–63 и 1863–64) в Списке использованной литературы.

⁴ См. перевод Дж. Стивенсона (1842) и работы Р. Рота (1846), М. Мюллера (1856, 1863, 1864, 1868), В. Зонне (1861, 1863, 1866), Г. Грассманна (1867), К. Лассена (1867), Дж.У. Кокса (1867, 1870), А. де Губернатиса (1872) в Списках использованных источников и литературы.

⁵ Эта интерпретация содержится ещё у Яски и Саяны: Klostermaier K.K. *Mythologies and philosophies of salvation in the theistic traditions of India*. — Waterloo: Published for the Canadian Corporation for studies in religion by Wilfrid Laurier University Press, 1984. — P. 13. См. также переводы Дж. Стивенсона (1842) и Т. Бенфея (1848, 1862, 1864, 1866) и работы А. Куна (1846, 1847, 1852, 1855, 1856, 1859), Р. Рота (1846, 1847, 1853), Ф. Штайнгасса (1846), К. Лассена (1847), М. Мюллера (1848, 1863, 1868), Ф.С. (1848), А. Вебера (1850), Дж.М. Митчела (1853), А. Потта (1855), Т. Бенфея (1859), Г. Бюлера (1860), Г.Х. Уилсона (1860), В. Зонне (1861, 1863, 1865), Дж. Мюира (1862–63), У.К. Келли (1863), Ф. Шпигеля (1864), Ф. Юсти (1864), К. Лассена (1867), Дж.У. Кокса (1867), Г. Грассманна (1867), А. де Губернатиса (1872) в Списках использованных источников и литературы.

прежде всего к изучению важных вопросов обоснованности солярной и метеорологической теорий герменевтики религиозно-мифологической системы РВ, совмещения буквально-материалистического и абстрактного пониманий ригведийских божеств, и много внимания уделяет вопросам хронологии текста памятника.

Рассматривая вторую проблему, исследователь обращается к изучению таких вопросов как география расселения индоариев, их хозяйственный и социальный уклад, организация культа, т.н. теория арийского завоевания Индии и происхождение варновой системы.

В.Ф. Миллер выступает как реформатор натуралистической парадигмы экзегетики текста РВ и подвергает оба её основных направления резкой критике. Он указывает, что современные ему исследователи используют метод сравнительной мифологии с «единственной целью подтвердить либо солярную, либо метеорологическую теорию»; вместо обобщения исследуемого материала предлагают «готовые теории, составленные уже заранее». В.Ф. Миллер с настоящим литературным талантом и присущими ему сарказмом и едкостью описывает оба подхода и применяемые ими средства.¹

По мнению исследователя, работы представителей обеих школ характеризует «масса бесплодных сопоставлений и натянутых объяснений, желавших во что бы то ни стало провести теорию, исповедуемую тем или другим учёным». Он отмечает, что при таком подходе «рядом с ведийским мифом получается новый миф, созданный с целью уяснить ведийский и подобного рода упражнения называются сравнительной мифологией». Обе теории критикуются за неспособность объяснить «массы мифов». В.Ф. Миллер признаёт заслуги создателей солярной (М. Мюллер) и грозовой (А. Кун) теорий, но обвиняет их последователей в поверхностности и в том,

¹ Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Том I. Асвины—Диоскуры. — М.: Типография Ф.Б. Миллера, 1876. — С. II, 106—107, 158 и 189—190. См. рецензию: Zimmer H. Skizzen der arischen Mythologie in Zusammenhang mit aelterer Cultur; Band I. Aşvin—Dioskuren // Archiv fuer Slavische Philologie. Herausgegeben von V. Jagic. — 2. B. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877. — S. 669—679. Мы сочли некорректным включать её в Список использованной литературы, поскольку прочитали её 04.12.2011 г. после рассылки диссертации и автореферата.

что они доводят учения своих учителей до абсурда и до крайности.¹

Сам В.Ф. Миллер остаётся на позициях натуралистической парадигмы истолкования РВ. Так, Апам Напата он рассматривает как форму бога домашнего очага Агни в виде скрывающейся в туче молнии; Вату и Рудру считает персонификациями бурного ветра (в другом месте Вату и «дождящего Парджанью» он называет «силами грозы»); как солярные божества, олицетворяющие разные аспекты Солнца и его движения, характеризует Вивасвата, Вишну, Савитара и Сурью; под Дьяусом подразумевает небо; олицетворениями зари считает Сурью (ж.р.) и Ушас; Сома для него — *deus Lunus*; Индра — громовержец (но и Солнце), а сопровождающие его Маруты — обожествлённые ветры или вихри.²

Обращаясь к проблеме отражения физического феномена Солнца в РВ, В.Ф. Миллер поражает изобилием разнообразных допущений — Солнцем у него является, помимо пяти вышеназванных божеств, даже Пуруша. При этом исследователь входит в противоречие с самим собой — если вначале первые четыре из упомянутых образов были обозначениями разных положений солнца в течение дня, то затем уже один только Вишну со своими тремя шагами идентифицируется им как восход, зенит и закат такового. На наш взгляд, надуманным выглядит объяснение В.Ф. Миллером персонажа производимой Пурушею, т.е. Солнцем, Вираджд или Сияния — это ночь или вечер после заката Солнца. В.Ф. Миллер говорит о существовании культа умерших воинов (Ангирасов).³

Российский исследователь принимает и метеорологическое толкование основного мифа РВ о борьбе Индры с Вритрой.⁴ При этом В.Ф. Миллер замечательно наглядно демонстрирует метод и этапы натуралистической интер-

¹ Миллер В.Ф. Очерки. — С. II—III, 158 и 190.

² Миллер В.Ф. Рибхусы (Ribhavas). — С. 15, 17, 20 и 25—26; Он же. Очерки. — С. 6, 33, 117—118, 120, 124—127, 187 и 333; Он же. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: *Samaveda-Araṇyaka-Samhitā*. М., 1875 // ЖМНП. — 1876. — Ч. 185. Отд. 2. — С. 134; Он же. Новое исследование о славянской мифологии. А.С.Фалицын. Божества древних славян. Вып. I. СПб., 1884 // ЖМНП. — 1885. — Июнь. — Ч. 239. — С. 286.

³ Миллер В.Ф. Рибхусы (Ribhavas). — С. 17; Он же. Ведийские этюды. — С. 323—324; Он же. Очерки. — С. 9—10.

⁴ Миллер В.Ф. Рибхусы (Ribhavas). — С. 25; Он же. Очерки. — С. 177 и 187.

претации отдельного образа — сначала предлагается «одно объяснение: змей — это дождевая туча, разбиваемая молнией», затем начинается поиск в источнике подтверждающих эту заранее выдвинутую теорию свидетельств — «сколько мы ни смотрим на небо, покрытое тучею, мы не можем усмотреть там змея, как бы ни напрягали своей фантазии», на самом деле с этим объяснением приходится «волей-неволей мириться за неимением лучшего»; сомневаться в натуралистической интерпретации нельзя «и потому нам нужно искать картины природы, которые могли бы объяснить происхождение этого образа»; в результате такого «напряжения воображения» образ действительно возникает — это всасывающий воду в облако смерч.¹

В.Ф. Миллер пытается дополнить составляющие натуралистическую парадигму герменевтики текста РВ солярную и метеорологическую теории сезонно-календарной (при истолковании образа Рибху) и лунной (при интерпретации Сомы).

В первом случае он указывает, что под Рибху могли подразумеваться как связанные с солярным божеством силы природы (натурализм), так и обожествлённые жрецы, художники или ремесленники (эвгемеризм). Также трудно понять, когда слово *ṛbhu* является именем собственным, а когда — нарицательным. Выйти из этого затруднения В.Ф. Миллер предлагает путём выборочного анализа сообщений РВ об этих персонажах — «нужно из фактов, приводимых гимнами, выбрать те, которые менее темны».² Т.о. сразу отбрасываются все данные источника о Рибху, которые не укладываются в натуралистическую парадигму истолкования, в т.ч. указания на их психологическое значение.³ Уже в этом случае наблюдается специфический

¹ Миллер В.Ф. Ведийские этюды. — С. 312–313. Ёмкая и точная, но до сих пор не получившая ни ответа, ни признания критика подобных натуралистических интерпретаций мифа РВ о борьбе Индры и Вритры была произведена Л.Б.Г.Тилаком: Tilak S.L. Collected works. — Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. — Poona: Kesari Prakashan, 1975. — P. 264–274.

² Миллер В.Ф. Рибхусы (Ribhavas). — С. 16 и 22.

³ Семенов А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г. Тилака. — С. 83–90 и 102–115; Он же. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С. Майданова. — С. 103–106 и 164–167; Он же. Ригведа. — С. 109, 152 и 159–161.

для исследователя подход к истолкованию сведений РВ. А именно, В.Ф. Миллер утверждает, что «скудные факты... в Ригведе о Рибхусах — это ни что иное, как тёмные намёки на какие-то древние предания... ведийским поэтам был неясен смысл подобных традиционных выражений».¹ Соглашаться с этими утверждениями нет никаких оснований.

В результате В.Ф. Миллер приходит к выводу о том, что миф о сне Рибху в жилище Агохьи (Савитара=Индры) «относится ко времени солнцеворота, к периоду *воинственному* солнца, когда в природе происходит зимняя борьба лучезарного Индры с его врагами... в период 12-ти дней Индра является не столько громовником, сколько в более обширной роли солнца, возрождающегося... как *воинственное и победоносное солнце*». Рибху при этом трактуется как силы Савитара–Индры или солнечные лучи.²

В соответствии с этой интерпретацией учёный предлагает натуралистическое объяснение нескольких связанных с Рибху мифов. Создание коровы из шкуры и молодости родителям понимается как весеннее обновление поверхности почвы, неба и земли, сотворение коней для Индры — как такое же возрождение лучей Солнца, вытачивание четырёх чаш из одной — как годичное измерение небосвода в четыре сезона или в виде четырёх сторон света.³

Переходя к истолкованию Сомы, В.Ф. Миллер утверждает, что он означает не только сок растения *Ascl. acida* или *Sarcostema viminalis*, но и месяц.⁴ По его мнению, «только с крайнею натяжкой можно видеть в нём светло-текущий наркотический сок». Но обнаруживаемые им в РВ доказательства лунной природы Сомы выглядят явно недостаточными — в первом случае говорится, что он светом прогоняет тьму (*soma tvam jyotiṣā vi tamo vavartha*) (I.91.22), а во втором он упоминается вместе с месяцем, но без отожд-

¹ Миллер В.Ф. Рибхусы (Ribhavas). — С. 18.

² Там же. — С. 25—26.

³ Там же. — С. 26—27.

⁴ Миллер В.Ф. Ведийские этюды. — С. 285. Эта идея высказывалась ранее: Haug M. The origin of the Brahmanism. — Poona: Printed at the Observer Press, 1863. — P. 16; De Gubernatis A. Zoological mythology. — Vol. I. — P. 18, 59 and 322; Idem. Letture sopra la mitologia Vedica. — Firenze: Successori le Monnier, 1874. — С. 93—107.

дествления с последним (X.85.5). Однако В.Ф. Миллер считает этого достаточным для того, чтобы рассуждать о небесном (месяц) и земном (растение) Соме. Далее он сам признаёт, что не находит в ригведийских гимнах упоминаний месяца, но объясняет это «недоразумением» — вся IX мандала RV посвящена ему. Но, поскольку гимны IX мандалы описывают процесс приготовления некой субстанции, В.Ф. Миллер отказывается от своего утверждения о том, «что тот Сома, который воспевается в гимнах, есть месяц, мы только полагаем, что культ растения был приведён в связь с древнейшим культом месяца, и символ до такой степени отделился от оригинала, что этот оригинал как бы забыт».¹

В.Ф. Миллер совершенно очевидно подменяет изучение данных RV некой неподтверждаемой гипотезой и предлагает согласиться с тем, что «первоначальный смысл слова soma утратился уже в ведийском периоде».² Фактически же это означает, что авторы RV не знали объектов своего поклонения. Противоречивость интерпретации Сомы В.Ф. Миллером усугубляется ещё и тем, что он принимает метеорологическое толкование ригведийского мифа о принёсшей Сому–дождь из тучи–горы громовой птице.³

В.Ф. Миллер совершенно игнорирует многочисленные свидетельства памятника о символической природе культа Сомы в RV. Приведём только один пример, в котором сообщается, что глаголящий Истину, Правду и Веру и излучающий Истину Сома (*ṛtaṃ vadann ṛtadyumna satyaṃ vadan ṛaddhāṃ vadan soma*) (IX.113.4) выжимается Истинной Речью, правдой, верой и аскетическим пылом (*ṛtavākena satyena ṛaddhayā tapasā suta*) (IX.113.2).

По мнению В.Ф. Миллера, авторы RV представляли себе месяц в виде небесных собак (Сарама и её детей Сарамеев — ночного сторожа дома Вас-тошпати и псов Ямы). Сарама интерпретируется учёным как бродящая ночью

¹ Миллер В.Ф. Ведийские этюды. — С. 286—287 и 289—290.

² Там же. — С. 293.

³ Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. — 1882. — Часть CCXXVII. — С. 293—294.

лунная собака, обнаруживающая для своего хозяина—солярного божества (Индры) на рассвете после пересечения утренней росы (Расы) гору мрака со спрятанными в ней демонами тьмы (Пани) коровами зари (Х.108). Также В.Ф. Миллер указывает, что лунные псы Сарамеи — приходящие за душами умерших вестники бога смерти Ямы — считались четырёхглазыми, потому что у них над каждым глазом было по белому пятну. Само слово *shvan*, обозначающее в РВ собаку, ведолог переводит как «быстрый» и находит этого достаточным для отождествления Сарамеев с ветрами.¹

Однако ничто в посвящённых Господину Жилища (Вастошпати) гимнах (VII.54—55) и сообщениях не говорит о его лунной природе. Также ещё Макс Мюллер отмечал, что в РВ нет никаких указаний на собачью природу Сарамы (в отличие от Сарамеев).² В.Ф. Миллер для натуралистической интерпретации использует лишь отдельные черты образов рассматриваемых персонажей, оставляя без внимания многие другие. Так, он игнорирует данные о духовно-психологической природе Вастошпати и Сарамы.³ Неоправданным также выглядит использование сразу двух натуралистических теорий (лунной и метеорологической) при истолковании образа Сарамеев. Также, даже если собаки с пятнами над глазами действительно считались у индоевропейцев вестниками Ямы, то возникает вопрос, почему именно «четырёхглазость» была основанием для такого их восприятия — а изучение всей совокупности четверичных образов в РВ позволяет сделать важные выводы по этому поводу. Да и сам Яма в ригведийских гимнах мало напоминает божество смерти.

В.Ф. Миллер применяет наряду с материалистической абстрактную трактовку ряда образов РВ и для используемого им метода интерпретации

¹ Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях // Древности. Труды Московского археологического общества. — Т. 6. Вып. 3. — 1876. — С. 199—204 и 207.

² Mueller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. — 2nd series. — L.: Longman, Green, Longman, Roberts, & Grenn, 1864. — P. 462—477. Гораздо логичнее объяснение М. Мюллера, согласно которому Сарамеи тождественны Гермесу Психопомпу в его аспекте времени (два вестника Смерти = утро и вечер = время).

³ Семенов А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. — С. 99—100 и 107—110; Он же. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова. — С. 126—127 и 129—130.

характерно примирение в одном образе нескольких разнородных толкований. Так, он объявляет Варуну «блюстителем нравственного закона, права и справедливости». Производя имя «светового божества» Митры от корня *mith/mit* «соединять/совместно пребывать», он трактует его как наблюдателя за выполнением людьми того же закона. Но в другом месте тех же Митру и Варуну В.Ф. Миллер называет уже не абстрактными обожеествляемыми понятиями, а «верховными божествами дня и ночи». Он затрудняется сказать, является Савитар в ригведийских гимнах «в значении ли солнца или более общем *производителя, творца*». Аналогичным образом, называя Адити «нравственным принципом, управляющим природою», и «женскою потенцией», он затем утверждает, что она должна быть понимаема «в физическом значении бесконечности» как «существенный элемент природы». Чуть дальше он сам уже признаёт, что с позиции материалистического толкования «личность Aditi ещё не может быть вполне выяснена» и находит решение в бездоказательной ссылке на «постороннее влияние» в лице халдейско-вавилонской богини Белит.¹

Особенность подхода В.Ф. Миллера к интерпретации религии РВ заключается в том, что, по его мнению, «нужно отказаться от мысли, что в божественных личностях непосредственно скрыты явления природы... Божества ведийские уже значительно удалились от этих сил и стали человекообразными светлыми личностями, высшими духами, управляющими миром. Солнечный бог отделился от солнца, лунный — от месяца, бог атмосферы от грома и молнии и т.д. И если иногда в этих отвлечённых типах ясны материальные черты физических сил, то иногда эти черты уже сильно стёрты, признаки многих явлений слиты в одну божественную личность и на каждого бога переносят черты всех».² Эта научная позиция разделяется некоторыми отечественными ведологами.³

¹ Миллер В.Ф. Арийские слова *Mitra* (*Mithra*) и славянское *миръ*. — С. 51—52; Он же. Рибхусы (*Ribhavas*). — С. 16; Он же. Очерки. — С. 28; Он же. Ведийские этюды. — С. 300—304.

² Миллер В.Ф. Очерки. — С. 128.

³ Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. — М.: Наука, 1975. — С. 16.

Такой подход позволяет В.Ф. Миллеру то описывать определённые божества как персонификации природных явлений, то рассматривать их как уже отделившиеся от своих материальных прототипов и существующие самостоятельно абстрактно-идеальные существа. Автор не объясняет, почему в данном конкретном случае он предпочитает одно толкование другому.

Например, учёный говорит о том, что в эпоху составления РВ господствовал «культ трёх божеств — Агни, Индры и Сомы, и все эти три бога значительно отделены от физических явлений. Индра является то громовержцем, то солнцем, то мировым богом вообще, Агни — то земным жертвенным огнём, то небесной молнией... Сома — то месяцем, то опьяняющим соком, смешанным с молоком и мёдом. Индусы уже в начале ведийской эпохи начали отделять божества от физических явлений и обобщать эти явления между собою».¹ Такая установка предоставляет широкие возможности для подмены в процессе экзегезы извлечения объективного значения текста (экзегезиса) его субъективным авторским пониманием (эйзегезисом).² В то же время она показывает принципиальное несогласие В.Ф. Миллера с весьма распространённым в его время убеждением сторонников натуралистической интерпретации ригведийских гимнов в примитивной первобытности религии РВ.³

¹ Миллер В.Ф. Ведийские этюды. — С. 290.

² Нельзя также не согласиться с замечаниями индийского толкователя Вед Гурудатты Видьярathi: «Истинность мифологической системы [натуралистической интерпретации. — Прим. наше.] основывается на изоляции частей Вед. Веды не в целом предоставляют иллюстрацию этого метода, а частями. Но по какой причине мы должны изолировать эти части или расщеплять однородную массу надвое? Просто потому, что они принадлежат к двум различным эпохам. Но утверждение о том, что эти части принадлежат к двум различным эпохам, само по себе основано на неэффективности мифологического метода. Если бы они могли истолковать все Веды с помощью одного мифологического метода, то их расчленения не потребовалось бы. Они не могут этого сделать, и поэтому производится изоляция. Обоснование частичного характера мифологического метода зависит от правильного выделения различных эпох, [но при этом] подобная периодизация основывается исключительно на неэффективности мифологического метода ... Более разумно полагать, что наша интерпретация ошибочна, чем строить гипотезы о различных эпохах ... чтобы совместить их с нашими интерпретациями, созданными воображением» (Gurudutta Vidyarthi. *Om. Wisdom of the Rishis*. — Delhi: Sarvadeshik Pustakalaya, 1895. — Third edition. — P. 15 and 458.).

³ Mueller M.F. *Lectures*. — P. 410—412: «наиболее примитивная [и] в высшей степени очевидная система религии... Многие из имён [её] божеств всё ещё понятны, используются, фактически, не только как имена собственные, но также как имена нарицательные... Другие... не используемые более в качестве нарицательных, становятся легко понятными, потому что употребляются как синонимы более понятных имён... или потому что на их значение проливают свет [сопоставления] из других языков... Мы всё ещё можем наблюдать постепенный рост богов, медленный переход от имён нарицательных к именам собственным, первые неуверенные шаги к персонификации [природных явлений]». При этом М. Мюллер

В.Ф. Миллер совершенно игнорирует данные о духовно-психологической природе божеств РВ. Например, т.н. бог Солнца Сурья именуется душою движущегося и неподвижного мира (*sūrya ātmā jagatas tasthuṣaḥ sa*) (I.115.2)¹, и получающий от Отца Ум–Истину поэт рождается духовно как Сурья (*ahamid dhi pituṣ pari medhām ṛtasya jagrabha | aham sūrya ivājani*) (VIII.6.10). Отождествляемый с Сурьей Индра (IV.26.1) десятки раз называется в РВ эпитетом Шатакрату или Имеющий–сто–сил воли, а также является носителем тысячи форм сознания (*sahasracetāḥ*) (I.100.12).

В.Ф. Миллер расщепление референтов предикатов отдельных религиозно-мифологических персонажей РВ на физическую и идеальную составляющие обосновывает хронологической неоднородностью материала, исчисляемой «длинным рядом веков». Затрагивая сложнейшие вопросы внутренней хронологии памятника, В.Ф. Миллер считает возможным разделять гимны РВ на хронологические пласты «по своим философским концепциям». Он не обнаруживает «чего-нибудь цельного и однообразного во всех гимнах. Одни гимны поражают первобытностью, наивностью

осведомлён о «специфическом сочетании этического и физического элементов в характере одного и того же божества», но рассматривает его как указание именно на принадлежность текста памятника к ранней стадии развития религиозной мысли (Мюллер Ф.М. Введение. — С. 136—141.). См. также: Mueller M.F. A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the brahmans. — L.: Williams and Norgate, 1859. — P. 526, 528 and 530; Kuhn A. Die Herabkunft. — S. III. В отличие от них, М.Хауг пишет: «В собрании гимнов Ригведы мы обнаруживаем поэзию уже столь высоко развитую, язык столь изысканный, стихотворные размеры уже столь искусно составленные, чтобы оправдать предположение, что эти песни... не являются древнейшим продуктом поэтического гения» (The Aitareya Brahmana of the Rigveda, containing the earliest speculations of the Brahmins on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the Vedic religion. Edited, translated and explained by M.Haug. — Vol. I. Sanskrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the Soma sacrifice. — Bombay: Government Central Book Depot., 1863. — P. 29.). С ним солидарен и Ф.Эджертон, который указывает: «Гимны ... Ригведы... представляют собою... иератическую литературу в высшей степени. Они не только постоянно отражают классовые интересы и классовую точку зрения их авторов-священников, но посвящены исключительно этой крайне иератической фазе развития религии ... Не только изначально вообще не рассматриваются мирские вопросы, но даже и те более популярные религиозные практики игнорируются, для которых не требовался этот детально разработанный ритуал и которые составляли основную религию огромной массы арийского народа. Вкратце, позвольте мне выразить эту позицию очень ярко: религия, изображаемая основной массой гимнов Ригведы, очень далека от того, чтобы быть религией ведийских ариев. Это даже не религия сколько-нибудь значительной их части. Мало того, это, вероятно, не вся религия кого-либо из них. Группа ритуалов, с которой она (можно практически сказать) исключительно связана, была сама по себе разновидностью исполнения сверхдолжного — абсолютно не требуемой от кого-то, и никогда никем не практиковавшейся вообще, за исключением аристократии народа» (Edgerton F. The religion of the Veda // Religions of past and present. A series of lectures delivered by members of the Faculty of the University of Pennsylvania edited by J.A.Montgomery. — Philadelphia and L.: J.B.Lippincott Company, 1918. — P. 121—122.).

¹ Об этом см. ещё у: Mueller M.F. A history. — P. 20—21.

воззрений, в других воззрения уже значительно выше и нравственнее, в третьих находим попытки к систематизации, к философии религии».¹

При этом В.Ф. Миллер игнорирует отмеченные зарубежными ведологами объективные данные о композиционно-функциональном и структурно-смысловом единстве текста РВ.²

В.Ф. Миллер считает зачастую возможным не учитывать данные РВ — так, он полагает, что «сравнение зари с кобылой ... ничего не доказывает, потому что кони, кобылы, быки и коровы самые обычные уподобления в гимнах»; он находит приемлемым не обращать внимания на именование одних богов эпитетами других — «эти эпитеты объясняются желанием ведийских поэтов награждать всеми возможными высокими свойствами каждое воспеваемое божество, причём пристрастие к гиперболе мало делает различия между отдельными богами». В некоторых случаях В.Ф. Миллер намеренно не принимает в расчёт сообщения источника.³

В толковании образа Ашвинов применяемый В.Ф. Миллером метод проявляется с особой наглядностью — учёный подробно перечисляет все их эпитеты и связанные с ними мифы, причём неоднократно признаёт неадекватность их натуралистической интерпретации. Он оправдывает это тем, что ему «приходится ограничиваться подготовительной работой, т.е. сличением мифов».⁴

Несмотря на неспособность идентифицировать Ашвинов как определённый физический феномен, В.Ф. Миллер, тем не менее, изъявляет «непреодолимое желание искать, какое же явление природы легло в основу представления близнецов и тотчас же являются гадания и недоумения». И

¹ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 49 и 92—93.

² Colebrooke H.T. On the Vedas, or sacred writings of the Hindus // Asiatic researches; or, Transactions of the society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences, and literature of Asia. — Vol. VIII. Printed verbatim from the Calcutta edition. — L., 1808. — P. 389; Mueller M.F. A history. — P. 461—465; Pincott F. On the arrangement of the hymns of the Rig-veda // JRAS. — New Series. — Vol. XVI. — 1884. — P. 381—399; Idem. The first Mandala of the Rig-Veda // JRAS. — New Series. — Vol. XIX. — 1887. — P. 598—624; Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 728—733, Прим. 12; Ghāte Vināyaka Sakhārāma. Lectures on Rigveda, delivered at the University of Bombay in 1914. — Poona: V.S.Ghate, 1915. — P. 68—69.

³ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 192 и 234; Он же. Разбор ведийского мифа. — С. 296—299.

⁴ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 110—215 и 193—194.

тогда он приходит к выводу о том, что в эпоху составления РВ «первоначальное значение близнецов забыто» и «этот культ уже начал приходить в упадок».¹

При этом исследователь не объясняет, почему только индоевропейский культ божественных близнецов теряет своё значение, в то время как не менее древние культы Агни, Индры и Сомы получают в ригведийской религии дополнительное развитие. «Напрасно стали бы мы спрашивать, какое явление природы скрывается в ведийских Ашвинах: на этот вопрос не мог бы дать ответа ведийский певец». По В.Ф. Миллеру под образом Ашвинов скрываются Солнце и Луна. Но здесь исследователь противоречит самому себе, поскольку далее указывает, что в эпоху написания РВ «в близнецах уже не узнавали солнечного и лунного бога... Ашвинов уже не видали на небе, ибо солнце и месяц носили иные имена в народном культе; но поэты ещё долго повторяли, что видят Ашвинов на небе и упорное желание видеть, как часто бывает, с течением времени увенчалось успехом»².

Мы наблюдаем т.о. подмену анализа текста и создания на основе такового герменевтической реконструкции субъективной гипотезой, которую В.Ф. Миллер предлагает просто принять на веру. Учёный переносит собственное стремление во что бы то ни стало подтвердить правильность натуралистической интерпретации гимнов на создавших их древневедических поэтов и приписывает последним свои взгляды.

При анализе образа Ашвинов В.Ф. Миллер игнорирует массу придаваемых им в РВ психологических характеристик: они описываются как исполненные духовного видения (*dhiṣṇyā*) (I.3.2; I.89.4; I.117.19; I.181.3; I.182.1 и 2; VII.67.1; VIII.26.12); они именуются несущими силы мысли (*dhiya*) (VI.62.3) или все идеи (*viṣvābhir dhībhir*) (VIII.35.2) или состоящими из таковых вдохновенными (*dhībhir yuvamaṅga viprā*) (VI.50.10), причём эти

¹ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 329—330 и 332.

² Там же. — С. 332 и 338—339. О тождестве Ашвинов с Солнцем и Луной см.: De Gubernatis A. Zoological mythology. — Vol. I. — P. 18—19, 306—307, 310, 312, 319 and 321; Idem. Zoological mythology. — Vol. II. — P. 19.

умственные энергии сконцентрированы (*ṣavīrayā dhiyā*) (I.3.2); они являются обладателями Внутреннего Сияния (*sūryāvasū*) (VII.68.3) и их просят даровать совершенные идеи (*sadā kavī sumatimā cake vām*) (I.117.23; VIII.22.4). Эти находящие существам силу воли (*kratuvidā janeṣu*) (II.39.2) и находящие мыслью Внутреннее Сияние (*dhiyā devā vasuvidā*) Выдумщики Богатства (*manotarā rayīṇām*) (I.46.2; VIII.8.12) действительно даруют славящим их Изобилие Духа (*yuvaṁ stuvate aradataṁ purandhim*) (I.116.7). Символизм имени Ашвинов («Конных») РВ раскрывает сообщением о том, что происхождение Индры из коня (*aṣvād*) надо понимать как рождение из силы (*ojaso*) (*aṣvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātam uta manya enam*) (X.73.10).¹

На наш взгляд, в работах В.Ф. Миллера заметно его гиперкритическое отношение к разбираемому источнику, к его авторам и составителям, к несомой им информации. Отчасти это можно объяснить реакцией учёного на восторженное принятие РВ критикуемыми им исследователями. Но такое отношение приводит к тому, что В.Ф. Миллер говорит, без достаточных на то оснований, об описании древневедическими поэтами в гимнах РВ статуй воспеваемых ими Варуны, Марутов, Пушана, Ашвинов, Рудры и Индры, т.е. о том, что для них было характерно идолопоклонничество.²

Приём, использованный им при интерпретации образа Ашвинов, В.Ф.Миллер применяет и при выяснении значения некоторых других ригведийских божеств, в частности Пушана, Митры и Варуны.³

Вообще исследователь сам говорит о неадекватности натуралистической интерпретации религии РВ: «мифология индусов ... основана на обоготворении явлений видимой природы, но едва начнём искать систему древнейших верований, мы немедленно встретим затруднения со всех сторон».⁴

¹ Д. Перри практически раскрывает значение этого символа, замечая при анализе данного сообщения: «Конь... часто является символом силы» (Perry D. Indra in the Rig-Veda // JAOS. — 1882. — 11th vol. No 1. — P. 132.).

² Миллер В.Ф. Очерки. — С. 102—104. См., однако: Шохин В.К. Ук. соч. — С. 18.

³ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 332.

⁴ Там же. — С. 334.

Вторая герменевтическая модель, применяемая В.Ф. Миллером при истолковании текста РВ — это историческая парадигма в её буквально-историческом варианте. В.Ф. Миллер первым из отечественных индологов реконструирует ригведийский культ (yajñah) и связанные с его отправлением общественные отношения. Учёный исходит из постулата о материальной и чрезвычайно прагматической природе описываемого РВ жертвоприношения (yajñah). Исследователь считает, что оно как подношение персонифицированным силам природы различных материальных объектов в обмен за получаемые от них материальные блага производилось представителями формирующегося жреческого сословия (brāhmaṇa) древнеиндийского общества по заказу членов консолидирующегося вокруг племенных царей (gājan) сословия воинов-дружинников (kṣatriya или gājanya, именуемых по отношению к жрецам «щедрыми» (maghavan) и «сияющими» (sūriḥ)) и уже имеющегося сословия зажиточных общинников (vaiśya или viç) за особую плату, которая называлась dakṣiṇā.¹

В свете современных исследований РВ эта позиция В.Ф. Миллера представляется слишком прямолинейной. Во-первых, анализ всех обнаруженных упоминаний царей (gājan) в гимнах не только РВ, но и других Самхит показывает, что под ними в подавляющем большинстве случаев подразумеваются сами Силы Света (Девы) и что в исключительно редких упоминаниях gājan как человека этот термин обозначает не правителей у племён индоариев, а лидеров духовного сообщества āryavarṇa. Во-вторых, в роли «щедрых» (maghavan) и «сияющих» (sūriḥ) во всех определяемых случаях фигурируют опять-таки или Светоносные (Девы), или сами поэты. В-третьих, по крайней мере восемь категорий ригведийских жрецов — хотар, адхварью, потар, нештар, агнидх, прашастар, упавактар и удгатар — на проверку оказываются в РВ теми же Силами Света (Девами), причём то же самое можно сказать и о следующем после составления РВ периоде создания других Самхит.

¹ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 47—48, 51—55 и 100—101; Он же. Ведийские этюды. — С. 281—283.

Необходимо также помнить о том, что даже когда о жертвоприношении говорится как о совершаемом «мужами» (*nṛbhir*), то таковыми могут оказаться Силы Света (Девы). Причём речь идёт не о завоевании неарийских племён Индии, но о том, что посредством *nṛbhir* Индра порождает Огонь (Агни), Солнце (Сурью), Зарю (Ушас) и путь (*indro nṛbhir ajanad sūryam uśasaṃ gātum agnim*) (III.31.15).

Кроме того, В.Ф. Миллер совершенно игнорирует психологический символизм самой жертвы (*yaṁñah*).¹ Буквально-историческое истолкование учёным ригведийского жертвоприношения представляется нам слишком упрощённым.

Но предлагаемая В.Ф. Миллером опосредованно-историческая интерпретация общественного быта индоариев в целом заслуживает высокой оценки. Автор указывает на скудность исторических фактов в РВ и совершенно правильно, на наш взгляд, утверждает, что «исследователь ведийской культуры должен отказаться от мысли, что ведийские гимны представляют полную картину индусского быта древнейшего периода», потому что в основном памятник упоминает о религиозных отношениях и историческая информация другого характера в ригведийских текстах содержится только в форме намёков.²

В.Ф. Миллер является сторонником т.н. теории арийского завоевания Индии. По его словам, индоарии были сосредоточены в основном в

¹ «Сочинение или рецитация гимна сравнивается с очищением жидкости ... VII,85,1» (Bergaigne A. *La religion Védique d'après les hymnes du Rig-Veda. — Tome premier. — P.: F. Vieweg, Libraire-Éditeur, 1878. — P. 283.*); «Уподобление молитвы приношению является ключом к пониманию выражений наподобие ... стиха VIII,39,3: “О Агни, я бросаю эти молитвы, как масло, в твой рот”, и стиха II,27,1: “Я возливаю ложкой в честь Адитьев эти песни, сочащиеся маслом”... Ведические поэты не удовлетворяются сравнением рецитации гимнов с возлиянием приношения в огонь; они сравнивают сочинение с приготовлением приношения Сомы ... Когда этот бог [Агни] рассматривается не как автор, но просто как вдохновитель молитвы, поэт становится фильтрами, через которые он процеживает свою мысль, III,1,5. Сами молитвы очищают сладкий напиток, когда проходят через поэтов как через фильтры, III,31,16... Выучить стихи, воспевающие Сому Паваману, означает выучить «сок, приготовленный риши», IX,67,31. Наконец, язык очищает сладкий напиток жертвоприношения, IX,75,2» (Bergaigne A. *Some observations on the figures of speech in the Rigveda / Transl. into English by A. Venkatasubbiah // ABORI. — Vol. XVII. Part I. — October 1935. — P. 68—70.*). Винаяка Сакхарам Гхате пишет, что в период составления древнейших гимнов РВ «духовное или ментальное жертвоприношение было единственным жертвоприношением ... молитва была наиболее ценным приношением, которое могло быть сделано богам» (Ghāte Vināyaka Sakhārāma. *Lectures. — P. 32.*). Полностью символизм жертвы в РВ раскрывается в работе: Sri Aurobindo. *The Secret of the Veda.*

² Миллер В.Ф. Очерки. — С. 45—46.

Пенджабе и также в прилегающих к нему с востока частях долин Ямуны и Ганги. Они селились родоплеменными группами во главе с царями, которые постоянно враждовали между собою и боролись за гегемонию (здесь автор приводит в пример т.н. «битву десяти царей» против царя племени Тритсу Судаса). Цари жили во дворцах с многочисленными колоннами и дверьми, были окружены особыми шпионами и обладали значительными богатствами в форме золота, драгоценных одеяний, рабынь, колесниц, коров и коней, которыми щедро награждали своих домашних жрецов (пурохит).¹

Цари индоариев также воевали с туземными неарийскими племенами Дасов и Дасью, предводителей которых демонизировали (здесь исследователь ссылается на имена демонов Шамбары и Пипру). Эти Дасы и Дасью отличались плоскими носами (поэтому их называют безносыми (*anāso dasyūmr*) (V.29.10)) и тёмной кожей (которая именуется «цвет Дасийцев» *dāsaṃ varṇam* (II.12.4)) и после завоевания образовали низшее сословие шудр. По мнению В.Ф. Миллера, слово «цвет» (*varṇa*) стало использоваться для обозначения четырёх разрядов древнеиндийского сообщества именно из-за того, что цвет кожи их представителей отличался (начиная от самого светлого у брахманов).²

Что касается хозяйственного уклада индоариев, то исследователь говорит о том, что они жили частично оседло в деревнях и занимались плужным земледелием, частично кочевали со своими повозками и стадами. Уже существовали укреплённые огороженные места (*pur*) из камня, куда население спасалось во время нападений со своим скотом. Такие же города имелись у туземных жителей, и Индра изображается разрушающим их для своих почитателей.³

С позиций современного ригведоведения ряд положений исторической интерпретации текста РВ В.Ф. Миллера вызывает сомнения. Так, современная отечественная индология отрицает историческую реальность арийского

¹ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 46—48.

² Там же. — С. 48—50.

³ Там же. — С. 55—58.

завоевания Индии и связанную с ним трактовку варн как расово-этнических разрядов.¹ Анализ всех упоминаний крепостей (*pur*) в РВ показывает, что они во всех случаях имеют духовно-психологический — отрицательный или положительный — характер; нет ни одного сообщения о строительстве крепостей людьми, зато разрушают их всегда Силы Света (Девы); до сих пор не обнаружено никаких следов разрушенных индоариями каменных укреплений.² Что касается безносости Дасью, то сам В.Ф. Миллер указывает на другой вариант прочтения выражения *anāso dasyūmr* — «безротые Дасью».³ Также В.Ф. Миллер недооценивает духовно-психологическую трактовку «битвы десяти царей» и сообщений о борьбе Индры с Шамбарой и Пипру.

Определение же В.Ф. Миллером географии расселения индоариев, реконструкцию автором хозяйственного и родоплеменного укладов ригведийского общества и существовавших в нём брачно-семейных отношений, институтов царской власти и жречества мы считаем позитивным вкладом учёного в отечественную ведологию. Все эти положительные моменты связаны с применением исследователем метода опосредованно-исторического истолкования ригведийских гимнов, родоначальником которого в отечественной индологии он является.

В.Ф. Миллер стал первым российским ведологом, занимавшимся разработкой натуралистической и исторической парадигм интерпретации данных РВ. Критика солярной и метеорологической школ понимания ригведийских мифов и мифов В.Ф. Миллером стала позитивным для ведологии вкладом. Его попытка доработать натуралистическую парадигму герменевтики ригведийских гимнов с помощью внедрения в неё лунной теории не была

¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. — С. 163–164; Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. — С. 55 и 71–74.

² Srinivas Iyengar P. T. History of the Indian people. Life in ancient India in the age of the Mantras. — Madras: Srinivasa Varadachari & Co., 1912. — P. 19; Kazanas N. Rigvedic town and ocean: Witzel vs Frawley // <http://www.omilosmeleton.gr/english/documents/RigVedicTownandOcean.pdf>; Idem. Rigvedic Pur // http://www.omilosmeleton.gr/english/en_index.html.

³ Миллер В.Ф. Очерки. — С. 48. См. разбор: Hock H.H. Philology and the historical interpretation of the Vedic texts // IAC. — P. 289–290.

тщательно обоснована интерпретируемым материалом и представляется неудачной. Хотя при этом В.Ф. Миллер на 25 лет опередил немецкого индолога А. Хиллебрандта, посвятившего доказательству лунной природы образа Сомы в РВ обширное исследование.¹

Слишком категоричен вывод В.Ф. Миллера о хронологической неоднородности содержания РВ, неоправданными представляются игнорирование учёным объективных данных о структурно-функциональном и смысловом единстве текста памятника и внедрение в изучение РВ метода хронологического дробления изучаемого материала. Именно применение последнего позволило В.Ф. Миллеру хронологически разводить данные об одних и тех же деифицированных персонажах РВ, относя их то к буквально-натуралистической, то к абстрактно-обобщённой фазе развития религиозного сознания ригведийских индоариев.

В.Ф. Миллер не принимает в расчёт ни многочисленные данные РВ о духовно-психологическом значении упоминаемых ею мифем и мифов, ни отождествление практически всех ригведийских божеств между собой, ни особенности мифомистического сознания ригведийских поэтов, ни наличие в источнике особого «тайного языка»². Это объясняется тем, что изучение психологии человека вообще, а также психологии древних людей и религиозно-мистической психологии в частности находилось в это время в зачаточном состоянии. При интерпретации гимнов РВ В.Ф. Миллер использует предзаданное анализу представление об односторонне-натуралистическом смысле текста памятника, что влечёт за собою хронологическое дробление его содержания для устранения возникших при разрешении различных герменевтических ситуаций трудностей. Это ведёт к отказу от восприятия всей РВ как единого контекстуального поля, в результате чего проникновение в «тайный язык» источника оказывается невозможным.

¹ Hillebrandt A. Vedische Mythologie. — 1. Band. Soma und verwandte Götter. — Breslau: Wilhelm Koebner, 1891. — X+547 S. До них см.: Translation of the Sanhitā of the Sāma Veda. — P. 191, Note 1; De Gubernatis A. Letture sopra la mitologia Vedica. — C. 93—107.

² Sri Aurobindo. The Secret of the Veda; Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление; Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы».

Филипп Фёдорович Фортунатов (1848—1914) учился в гимназии г. Петрозаводска, где директором был его отец. Окончил Московский университет в 1871 г. Во время заграничной командировки (1872—1873) изучал рукописи с ригведийскими гимнами в Тюбингене и в Национальной библиотеке Франции, а в Париже в свободное от библиотечных занятий время посещал лекции ведолога Абеля Бергэня, на которых тот разбирал некоторые сукты РВ.¹ Там же он обнаружил ранее неизвестную часть Самаведы (далее СВ) под названием «*Sāmaveda–Aranyaka–Samhitā*»², издание и исследование которой с приложением «Нескольких страниц из сравнительной грамматики индоевропейских языков» было защищено им после возвращения на родину в 1875 г. как магистерская диссертация. Затем последовало избрание Ф.Ф. Фортунатова доцентом Московского университета. В 1884 г. за различные выдающиеся филологические исследования одновременно Киевский и Московский университеты предложили ему степень доктора сравнительного языкознания *honoris causa*.³

Хотя в индологии Ф.Ф. Фортунатов известен как переводчик «*Sāmaveda–Aranyaka–Samhitā*», СВ обнаруживает глубокое родство с РВ и из 1602 стихов первой лишь 92 не встречаются во второй. Поэтому при переводе и интерпретации СВ Ф.Ф. Фортунатов неизбежно должен был затрагивать вопросы изучения РВ. Он, естественно, следовал основным концепциям зарубежных европейских ведологов и автоматически принял господствовавшие тогда солярные и метеорологические взгляды по вопросам натуралистической трактовки природы образов РВ.

Учёный считает основой для возникновения культа Сомы наблюдение древних индийцев за опьяняющим воздействием его наркотического

¹ Отчеты лиц, командированных за границу, с ученою целью, для приготовления к профессорскому званию. Кандидата историко-филологического факультета Филиппа Фортунатова за 1872 и 1873 годы // Отчет и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1875 года. — М.: В Университетской типографии (Катков и Ко), 1875. — С. 7, 30 и 34.

² Там же. — С. 38.

³ Б—ч С. Фортунатов (Ф.Ф.) // Энциклопедический словарь. — Т. XXXVI. — СПб.: Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (СПб.), Типография Акционерного Общества Брокгауз—Ефрон, 1902. — С. 322.

экстракта на сознание.¹ Индру он идентифицирует как некоего «светлого бога, который поражает во время грозы какое-то враждебное существо (обыкновенно змея)», т.е. Вритру, который в свою очередь рассматривается Ф.Ф. Фортунатовым как «олицетворение тёмного облака, задерживающего небесные воды и закрывающего свет»; при этом, по мнению учёного, данные облака изображаются в РВ в виде разрушаемых Индрою как Разрушителем Крепостей (Пурамдара) укреплений (пура); в них заключены освобождаемые Индрою коровы, символизирующие не только «небесные воды» или облака, но также и лучи света, и утренние зори, хотя эти «представления обыкновенно сливались». В другом месте Индра рассматривается учёным как светлое небо. Вишну, Пушан, Савитар и Сурья выступают у Ф.Ф. Фортунатова как солярные божества, Ушас — как заря, Агни — как небесный и земной огонь, а Ваю — как ветер.²

И в то же время ряд божеств являются по его убеждению обожествляемыми персонификациями абстрактных понятий. Так, Варуна — это «верховный судья, наказывающий за грехи», Брихаспати — «бог молитвы», Бхага — «счастливый удел», Дхатар — Творец или Устроитель, Праджапати — «бог, охраняющий всё живое», Пуруша — «прасущество» или «мировая душа, из которой образовался макрокосм».³

Учёный игнорирует проблему отождествления божеств РВ между собой, не замечает многочисленные данные об их духовно-психологической природе, допускает возможность одновременного использования предположений о физической и абстрактной природе описываемых в РВ богов.

Сочетание двух разнородных подходов к объяснению природы божеств РВ у Ф.Ф. Фортунатова обосновывается принадлежностью гимнов памятника к различным хронологическим пластам. Стихи II—VII мандал РВ он отделяет от стихов VIII—IX мандал, а X мандалу считает добавленной позднее; при этом критерием является «характер значительной части гимнов

¹ Фортунатов Ф.Ф. *Samaveda-Araṇyaka-Samhitā*. — М.: Типография И.И. Родзевича, 1875. — С. 11.

² Там же. — С. 93—94, 100, 108, 102 и 111 (об Индре); 67, 73, 75, 91, 99, 102, 128, 137, 141 и 164 (о др.).

³ Там же. — С. 89, 99, 105, 115 и 127—129.

... например, гимны спекулятивного содержания: о происхождении мира, о божестве, представляемом абстрактно».¹

Ф.Ф. Фортунатов является типичным представителем натуралистической школы интерпретации РВ и, подобно представителям этого направления вообще, не учитывает всей совокупности данных о конкретном разбираемом образе и всей характеризующей его сети взаимоотношений; вместо этого подбираются отдельные аспекты, не противоречащие используемой натуралистической парадигме, но и не позволяющие проанализировать образ во всей его полноте и в органичном единстве со всем текстом памятника. Недостаток данного подхода явственно проступает при толковании Ф.Ф. Фортунатовым образа Индры как Разрушителя Крепостей (Пурамдара) удерживающих воду и солнечный свет облаков (пура).

Вместе с тем, филологическое образование учёного и прекрасное владение им особенностями древневедического санскрита позволяют Ф.Ф. Фортунатову в целом ряде случаев продемонстрировать, может быть даже помимо его воли, адекватность психологической теории интерпретации религии РВ. И именно этот его вклад в изучение рассматриваемого исторического документа мы считаем наиболее ценным и заслуживающим пристального внимания со стороны современных индологов вообще и переводчиков РВ в особенности.

Общеизвестным фактом является многозначность корней в РВ и все работающие с ней современные исследователи соглашаются в том, что авторы гимнов сознательно используют эту лингвистическую характеристику для своеобразной интеллектуальной игры разными значениями и связанными с ними ассоциациями. Три таких случая разбирает Ф.Ф. Фортунатов.

Во-первых, это интерпретация существительного *vana*: как указывает учёный, оно происходит от глагольного корня *-van-* и может переводиться как «сияние» или «желание» или «дерево/лес»; не удивительно, что все

¹ Фортунатов Ф.Ф. *Samaveda*. — С. 8—9 и 11.

переводчики и интерпретаторы РВ натуралистического толка выбирают при употреблении данного термина в описании Агни или бога огня последнее из указанных значений и тогда их воображению предстаёт удовлетворяющая взору картина властвующего над деревом (*vanerāt*) (VI.12.3) и рождающегося из него (*vanejāḥ*) (VI.3.3; X.79.7) физического пламени.

Но утверждение Ф.Ф. Фортунатова о том, что *vana* «сияние» «не имеет, конечно, ничего общего по происхождению с» *vana* «дерево, лес»¹ не удерживает свободного от натуралистической методологии исследователя от выбора первого и второго из трёх упомянутых значений термина *vana* и тогда Агни становится рождённым Сиянием (*vanejāḥ*) и царящим над Светом (*vanerāt*).

Один лишь только выбор значения слова кардинально изменяет реконструируемый образ жертвоприношения (*yajñaḥ*) РВ — тотемистическое поклонение обожествляемому дереву или жертвенному столбу в воспевание Господина Света или Господина Желания (*vanaspati*) (I.13.11; I.90.8; I.91.6; I.142.11; I.157.5; I.188.10; II.3.10; III.4.10; III.8.1,3,6 и 11; V.5.10; V.41.8; V.42.16; V.78.5; VII.2.10; VIII.9.5; VIII.23.25; IX.5.10; IX.12.7; X.64.8; X.70.10; X.110.10 и др.), а владелец дров (*vananvati*) (X.92.15) оказывается сияющим подобно сверкающей Заре (*uśo vananvati*) (VII.81.3). Складирование дров превращается в процесс взращивания Света (*vanadhitir*) (I.121.7). Какие «непреходящие озарения деревянного» (*dyumnāni vanina akṣitā*) могут устремляться к Индре (*abhi dyumnāni vanina indram sacante akṣitā*) (III.40.7)? Другое дело, если речь идёт о «непреходящих озарениях Блистательного» или «непреходящих озарениях желающего» (*dyumnāni vanina akṣitā*). В ответ рождённый из коня, т.е. из силы Индра (*açvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātam*) (X.73.10) делит с автором гимна тысячу сильнейших коней или сил Внутреннего Сияния (Васурочиса) (*ā yad indraçca dadvahe sahasram vasurociṣaḥ / ojiṣṭham açvum raçum*) (VIII.34.16), каждая из которых красная (*ṛjṛā*) или алая, обладает быстротою ветра и сверкает как Сурья (*ya ṛjṛā*

¹ Фортунатов Ф.Ф. Samaveda. — С. 88.

vātaramhaso aruṣāso / bhrājante sūryā iva) (VIII.34.17). Среди этого даруемого Индрой средоточия Внутреннего Света (indra pārāvataṃ purusambhṛtaṃ vasvarāvṛṇoḥ) (VIII.100.6) или даров Параваты (Обитающего–Далеко) (pārāvatasya rātiṣu), т.е. самого Индры (I.130.1; III.37.11; III.40.8; IV.21.3; VI.44.15; VIII.3.17; VIII.6.36; VIII.12.6 и 17; VIII.13.15; VIII.33.10; VIII.50.7; VIII.82.1; VIII.97.4; X.180.2) или порождающих его суть (janayanta indriyam) (I.85.2) Марутов (особенно см.: adhā pārāvata itī citrā rūpāṇi darṣyā (V.52.11), а также V.53.8; V.61.1; X.78.7)¹ автор гимна стоит окружённый не древесиной, а Сиянием (tiṣṭhaṃ vanasya madhya ā) (VIII.34.18).

Один интереснейший случай использования термина vana в его энергетическом смысле приводит сам Ф.Ф. Фортунатов² — обладающий чистым разумом Варуна (pūtadakṣaḥ) в бездонном (abudhne) море (Духа) держит верхушку (stūpaṃ) Древа–Света (vanasyo) и человек просит, чтобы его лучи–озарения (ketavaḥ), имеющие основание наверху и обращённые вниз, вошли в него (abudhne varuṇo vanasyordhvaṃ stūpaṃ dadate pūtadakṣaḥ / nīcīnā sthur upari budhna eṣāṃ asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ) (I.24.7).

Во-вторых, Ф.Ф. Фортунатов обращает внимание на многозначность ещё одного часто встречающегося в РВ термина — «я различаю два слова vāja, которые восходят к одному и тому же корню vaj=ug «расти», «увеличиваться»... 1) vāja «сила, крепость»... «быстрота»... 2) vāja «обилие, богатство» и потому также «военная добыча»».³ Ф.Ф. Фортунатов указывает также на устойчивое выражение vāja sthaviṛa или «плотная/ мощная/ стойкая сила». При этом учёный тонко подмечает, что термин sthaviṛa «встречается в РВ особенно часто как эпитет Индры»⁴ (I.171.5; III.46.1; IV.18.10; VI.18.12;

¹ Мы так подробно останавливаемся на доказательстве того, что Паравата — это Индра потому, что Т.Я.Елизаренкова в своём комментарии утверждает, что Паравата данного гимна — это живущее на Ямуне племя (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V—VIII. — С. 694.).

² Фортунатов Ф.Ф. Samaveda. — С. 89—90.

³ Там же. — С. 134; см. то же понимание в работах: Lassen Ch. Indische Alterthumskunde. — 1. Band. — 2. Auflage. — S. 910; Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П.Гринцера. — М.: Прогресс-Традиция, 2002. — С. 261.

⁴ Фортунатов Ф.Ф. Samaveda. — С. 135. На близкие позиции истолкования данного ригведийского термина спустя почти 100 лет выходит известный санскритолог Я. Гонда, видящий в vāja «энергию, обычно рассматриваемую как прочная по своему характеру ... энергию, проявляющуюся в... силе, мощи, в

VI.32.1; VI.47.8; X.103.5; см. также VII.24.4), описываемого как обладатель несравненной мощи и мудрости с огромной мощной силой (*asamaṁ kṣātram asamā manīṣā / ta indra mahi kṣātram sthaviram*) (I.54.8). Ф.Ф. Фортунатов добавляет ещё один важный элемент родственного значения — «сочетание *rāye vājāya* я перевожу как «для владения крепостью сил», собственно «для владения, именно для крепости сил», т.е. «для крепости сил как владения»»¹ — в то время как Т.Я. Елизаренкова переводит то же словосочетание как «богатство, награда» и делает его иллюстрацией обмена материальными дарами — *do ut des* — между обожествляемым физическим огнём и огнепоклонником (III.19.1), хотя очевидно, что в стихе речь идёт о взаимообмене энергиями между человеком и ярко пылающим в каждом существе и наделённом силами (*vājaiḥ*) Пламенем (*agnir viçvajanye kṣayan vājaiḥ puruṣcandro*) (III.25.3).

В-третьих, Ф.Ф. Фортунатов упоминает о том, что в ведийском санскрите глагольный корень *-çru-* означает одновременно «слышать» и «приходить в движение» и от него образуется слово *çravas*, которое можно перевести и как «слава», и как «течение/ быстрое движение»; учёный добавляет, что эти два разных значения одного термина не должны быть смешиваемы.² Как и многие другие полисемичные слова РВ, данное слово, по нашему мнению, намеренно употребляется авторами гимнов с целью обеспечения двойного прочтения текста — предназначенного для профанов внешнего и имеющего символическое значение и понятного лишь посвящённым внутреннего. В современной отечественной ведологии *çravas* постоянно понимается как «слава» и это лишает возможности более глубокого проникновения в смысл памятника. Подчёркиваемая Ф.Ф. Фортунатовым полисемичность слов РВ даёт возможность более точного понимания. Ведь одно дело, если самая похожая на Солнце (*indratamā*)

способности к жизни, к росту, к существованию, в мощности» (Gonda J. *Aspects of early viṣṇuism*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993. — P. 48.).

¹ Фортунатов Ф.Ф. *Samaveda*. — С. 154.

² Там же. — С. 109.

утренняя заря (Ушас) порождает славные деяния (ṣravāṃsi) и совсем другое, если в высшей степени исполненная Гносиса (indratamā) Заря Просветления (indra uṣā iva) (X.134.1) создаёт стремительные потоки Его энергий (ṣravāṃsi) (abhūd uṣā indratamā ajījanat ṣravāṃsi) (VII.79.3). Применение внешнего значения порой даже вообще не позволяет понять содержание стиха, как в случае с описанием разлетающейся по разным местам от источника великого солнца дубины грома (ayaṃ yo vajraḥ purudhā vivṛtto avaḥ sūryasya bṛhataḥ purīṣāt) и дальнейшим сообщением о том, что слава за пределами этого бывает другой и её уверенно настигает старость (ṣrava id enā paro anyad asti tad avyathī jarimāṇas taranti) (X.27.21); последние две строки Т.Я. Елизаренкова характеризует как «тёмные».¹

Т.о. значительным вкладом в изучение РВ самого Ф.Ф. Фортунатова является тщательный лексико-синтаксический анализ некоторых из часто встречающихся в источнике полисемичных терминов. Этим выдающийся отечественный индолог–филолог фактически указал путь к проникновению в «тайный язык» РВ и к обнаружению её скрытого сакрального смысла.

Дмитрий Николаевич Овсянко-Куликовский (1853—1920) родился в семье помещика Таврической губернии и обучался в гимназии Симферополя, в Санкт–Петербургском и Новороссийском университетах. Следует отметить, что Д.Н. Овсянко-Куликовский является единственным из всех отечественных ведологов рассматриваемого периода, чьё профессиональное становление как учёного произошло всецело в рамках изучения РВ. После пятилетней заграничной командировки Д.Н. Овсянко-Куликовский защитил в 1882 г. в Московском университете работу «Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования «Культ Сомы в Риг-Веде». — Pro venia legendi)» и стал приват–доцентом Новороссийского университета. В 1885 г. учёный защитил в Харьковском университете магистерскую диссертацию «Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью

¹ Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX—X. — С. 435.

экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Ч.І. Культ божества «Soma» в древней Индии в эпоху Вед». В 1887 г. последовала защита докторской диссертации «К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. І. Три разновидности священного огня: Gr̥hapati, Viṣṣpati, Vaiṣvānara. ІІ. Эпитеты священного огня» в Новороссийском университете, и в том же году Д.Н. Овсяннико-Куликовский стал профессором Казанского университета. В 1888 г. исследователь переводится в Харьковский университет для преподавания сравнительной грамматики индоевропейских языков и санскрита. Здесь же Д.Н. Овсяннико-Куликовский являлся редактором «Записок Императорского Харьковского Университета».¹

Наследие Д.Н. Овсяннико-Куликовского по вопросам герменевтики текста РВ весьма значительно.² Учёный в своих ведологических исследованиях затрагивает такие важные проблемы как хронология ведической эпохи и текста РВ, определение ареала распространения ригведийских племён и уровня их хозяйственно-экономического и политического развития, теория арийского завоевания Индии, общая классификация ригведийских божеств и отдельно развитие культов Агни, Индры и Адитьев.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский первым из отечественных ведологов предложил хронологические рамки изучаемого явления, которое он назвал ведаизмом — конец этой эпохи он датирует 1000—800 гг. до н.э.³ В другой работе учёный указывает, что 1500—1200 гг. до н.э. были временем перехода от ведаизма к брахманизму.⁴

Рассматривая параллельно проблему авторства, Д.Н. Овсяннико-Куликовский считает РВ «результатом коллективной работы целого ряда

¹ С.Р. Овсяннико-Куликовский (Дмитрий Николаевич) // Энциклопедический словарь. — Т. XXІа. — СПб.: Издатели Ф.А.Брокгауз (Лейпциг), И.А.Ефрон (СПб.), Типо-Литография И.А.Ефрона, 1897. — С. 674; Овсяннико-Куликовский Д.Н. Воспоминания. — Петербург: Издательство «Время», 1923. — 190 с.

² См. Список использованной литературы.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. — 1892. — № 4. — С. 662.

⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Зачатки философского сознания в древней Индии // Русское богатство. — Июль 1884. — № 7. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1884. — С. 91.

жреческих поколений».¹ Он говорит о том, что составляющие данный источник гимны сочинялись на протяжении нескольких столетий.² Именно поэтому сборник предстаёт у него как амальгама с очень разнородным содержанием — он находит в нём «и наивную «молитву» дикаря, и философские мысли уже весьма развитого ума, и мифы, восходящие к индоевропейской древности, и новые легенды специально-индийского происхождения».³ Надо заметить, что данный подход вносит совершеннейшую неопределённость в сообщения источника и даёт интерпретатору неограниченную возможность произвольной комбинации его данных для подтверждения именно материальной природы ригведийских божеств. При этом автор находит возможным видеть в ригведийской религии «сложную и искусственную систему, разработанную до мелочей».⁴ Такой подход приводит к тому, что реконструируемая Д.Н. Овсянико-Куликовским система является лишь интеллектуальным построением учёного.

Исследователь, например, использует типичный для натуралистических интерпретаторов способ примирения в одной реконструкции сразу двух допущений о физической и абстрактной природе воспеваемых РВ богов — он выделяет несколько зафиксированных памятником этапов развития мысли.

На первом из них всякой вещи приписывалась обожествляемая свободная (благая или добрая для людей) воля. Затем началось поклонение не только реальным, но и воображаемым вещам, а также обобщённым представлениям о тех и других. Позднее «от поклонения видимым вещам люди приходили к поклонению невидимым; обоготворённые факты уступали место обоготворённому обобщению фактов».⁵ Параллельно от деификации непосредственно окружающих его физических явлений и процессов (огня,

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 664.

² Овсянико-Куликовский Д.Н. Очерки из истории мысли // ВФП. — Кн.2. — 1890. — С. 163.

³ Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 664.

⁴ Там же. — № 4. — С. 663.

⁵ Овсянико-Куликовский Д.Н. Горизонты будущего и грани прошлого // Овсянико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений. — Т. VI. — СПб.: Изд. Тов-ва «Общественная польза» и «Прометей», 1911. — С. 160.

гор, долин, рек, ручьёв, камней, деревьев и т.д.) человек переходил к обожествлению более отдалённых (неба, Солнца, звёзд, Луны), а потом от поклонения природным феноменам — к почитанию мыслимого находящимся за ними сверхприродного и лишённого материальных атрибутов духа.

По мысли Д.Н. Овсяннико-Куликовского, разные гимны или даже стихи РВ отражают различные стадияльные состояния умственной эволюции индоариев, поскольку «мысль о божестве, хотя бы и грубая, есть уже умственный труд».¹ И уже учёный в соответствии с представленной выше концепцией должен решать, к какому именно этапу относится сообщения данной строфы или полустихия и в каком свете их необходимо трактовать и классифицировать.

В целом исследователь выделяет два больших блока содержания текста РВ и увязывает их с двумя периодами развития религиозного сознания древневедических поэтов. Первый из них характеризуется политеизмом, но не просто почитанием многочисленных персонифицированных сил природы, а чрезвычайно многоаспектным поклонением различным отражающим уже пройденные мышлением предков авторов РВ этапы абстрагирования божествам — грозы, бури и войны; культовым; космическим; культурным и этическим; неясной природы и происхождения.² Во второй зарождается философия и создаются «немногие философские гимны Риг-Веды»; лишь в это время возникает единобожие и ставится проблема происхождения мира.³

Однако очень легко продемонстрировать, что считающиеся более древними II—IX мандалы содержат гимны монотеистического содержания. Первый же гимн II мандалы содержит прямое отождествление Агни с Индрою, Вишну и Брахманаспати (3), Варуною, Митрою, Арьяманом и Аншею (4), Тваштаром и снова Митрою (5), Рудрою, Марутами, Ватою и Пушаном (6), Савитаром и Бхагою (7), Рибху (10), Адити, Хотрою, Бхарати,

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К психологии мысли и творчества // Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений. — Т. VI. — С. 37—38.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 665.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Зачатки. — С. 91—92.

Идою и Сарасвати (11). В стихе 15 того же гимна Агни описывается как похожий на отождествлённых с ним божеств и как равный и даже превосходящий их своим величием. Мы полагаем, что в данном гимне изложено чрезвычайно развитое монотеистическое представление о Божественном (Агни) — Оно одновременно является всеми Своими Силами (боги) и отличается от них и превосходит их Своим Величием.

В пятом гимне III мандалы Агни снова отождествляется с Митрою и Варуною (3 и 4), с Рибху (6) и потом опять с Митрою и Матаришваном (9). В той же мандале он описывается как Бхага (III.20.4) и снова как Матаришван (III.29.11). В свою очередь с Бхагою отождествляется Индра (III.36.5; III.49.3), а из другого места мы знаем, что Пушан и Бхага — это одно и то же (IV.30.24). Тваштар и Савитар оказываются разными именами одного сущего (III.55.19), другими именами которого являются Бхага и Дхишана (III.56.6; III.62.11). Ушас открывается как Пурамдхи (III.61.1) и, следовательно, как Сома (IV.26.7; IV.27.2—3). В первом гимне IV мандалы Агни призывается как Адити (20), в третьем — как Рудра (1), в четвёртом — как Митра (15), в шестом — как Савитар (2) и снова как Митра (7), а его пламенные языки идентифицируются как Маруты (10). Затем обнаруживается, что другим именем Савитара является Сурья (IV.13.1—2; IV.14.2). Потом Индра раскрывает себя как Ману и Сурья (IV.26.1; IV.31.14—15), Агни — как Дадхикраван (IV.40.4—5), а Варуна — как Индра и Тваштар (IV.42.3). И снова третий гимн V мандалы начинается отождествлениями Агни с Варуной, Митрой, Вишведевами и Индрою (1), Арьяманом и опять Митрою (2) и Рудрой (3). Далее Индра описывается как Бхага (V.33.5), а Маруты — как Рудры (V.54.4; V.57.1; V.60.2 и 6). Причём Рудрами называются и Митра с Варуной (V.70.2 и 3), и Ашвины (V.73.8; V.75.3). Потом Савитар именуется Эташей (V.81.3), Митрою (V.81.4), Пушаном (V.81.5) и Бхагою (V.82.1 и 3). Во втором гимне VI мандалы Агни восхваляется как Митра (1 и 11), в третьем — как Варуна (1), Митра (6) и Рибху (8), в четвёртом — как Ваю (7), в пятом — снова как Митра (4), в шестом его лучи называются Навагва (3).

Потом снова следует серия отождествлений с Митрой (VI.13.2; VI.14.6; VI.15.2) и Бхагой (VI.13.2). И вскоре Бхагой называют Индру (VI.28.5). А его ваджра определяется как Маруты и суть Митры и Варуны (VI.47.28). А в шестом гимне VII мандалы он сам оказывается Агни (1—5), а тот, в свою очередь — Адити, Вивасватом и Митрой (VII.9.3), а также Варуной и Митрой (VII.12.3). В дальнейшем Индра становится Рибхукшаном и Ваджей (VII.37.4), Сурья — Савитаром (VII.63.1—4), а Ушас — лучше всего являющейся Индрою (VII.79.3). А потом объявляется, что лицо Варуны — это лицо Агни (VII.88.2). Маруты выступают как Рибхукшаны и Рудры (VIII.20.2), Варуна — как Аджа (VIII.41.10) и Трита (VIII.41.6), Агни — как Рудра (VIII.72.3) и Тваштар (VIII.102.8), Индра — как Сурья (VIII.93.4) и Вишвакарман (VIII.98.2), а его оружие (ваджра) — как Маруты (VIII.96.9). В пятом гимне IX мандалы Сомы призывается как Тваштар, Индра и Праджапати (9), затем как Ушас и Сурья (IX.41.5; IX.54.3; IX.63.13; IX.64.9), потом сам именует себя Индрою (IX.63.9) и отождествляется с Агни (IX.66.19, 20 и 21; IX.67.23, 24 и 26), Савитаром (IX.67.25 и 26) и Силою (ваджра) Индры (IX.77.1).

К этому далеко не полному списку прямых указаний на наличие у Единого Бога многочисленных имён можно добавить ещё родство по эпитетам и функциям. В последнее время уже и среди отечественных индологов появилось осознание очевидного факта специфического характера монотеистической религии РВ¹.

Но в этом случае явственно проступает вся искусственность предлагаемой Д.Н. Овсяннико-Куликовским классификации т.н. богов РВ периода политеизма на основании степени развитости отражённого в их образах мышления авторов гимнов. Учёный считает культовыми божествами Агни — огонь, Сому — опьяняющий напиток, Брахманаспати — владыку

¹ См. подробнее: Семененко А.А. Ригведийская религия — политеизм или монотеизм? // Белгородский диалог—2011. Проблемы российской и всеобщей истории, г. Белгород, 15–16 апреля 2011 г.: сб. избранных науч. тр. междунар. науч. конф. студентов, магистрантов и аспирантов / [редкол.: С.Н. Прокопенко (отв. ред.) и др.]. — Белгород: ГиК, 2011. — С. 13—15.

молитвы, Вач — Речь; к божествам космическим он относит Притхиви (Землю) и Дьяуса (Небо), Сурью — Солнце, Савитара — Солнце в аспекте оплодотворителя, Ушас — зарю; культурное и этическое значение он приписывает сыновьям Адити (Беспредельности): Варуне (Защитнику), Митре (Другу), Бхаге (Дарителю Благ), Арьяману (Другу), Анше (Распределителю); божествами грозы, бурь и войны называет Индру — «грозовое божество, предводителя и покровителя арийцев в их борьбе с неарийскими племенами Пенджаба», Марутов и Рудру (ветры и их отца); наконец, признаёт божествами с неясной природой Ашвинов, Рибху и др.¹ Однако невозможность предоставить адекватное объяснение отождествления ригведийских божеств между собой взрывает изнутри систему построений Д.Н. Овсянико-Куликовского.

Всякий раз при интерпретации образов отдельных ригведийских божеств (Агни, Индры, Сомы) или их групп (Адитьев) Д.Н. Овсянико-Куликовский выделяет несколько фаз в развитии их культа. Но отсутствие чёткой методики для классификации божеств РВ приводит к тому, что материал одних и тех же гимнов РВ, посвящённых этим божествам, хронологически разделяется и относится к той или иной фазе, что в целом превращает источник в безнадёжно перепутанную мешанину отдельных отрывков гимнов, стихов и полустиший.

Например, последней фазой развития ригведийского культа Огня Д.Н. Овсянико-Куликовский считает его отождествление с Индрой–Убийцей Вритр (Вритраханом).² Но если мы посмотрим на то, в каких частях РВ содержится описание Агни в терминах Индры Вритрахана, то увидим, что они принадлежат к совершенно разным с точки зрения принятого в натуралистической и исторической школах интерпретации подразделения текста на хронологические слои — I.59.6; I.73.1—3; III.20.4; VI.16.14, 19 и 48;

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 665.

² Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. I. Три разновидности священного огня: *Gṛhapati*, *Viśvapati*, *Vaiśvānara*. II. Эпитеты священного огня. — Одесса: Типография «Одесского вестника», 1887. — С. 38—39.

VII.5.3 и 6; VII.6.1—3; VIII.74.4; X.69.12 и т.д. Д.Н. Овсяннико-Куликовский расходится со своими зарубежными коллегами по вопросам хронологии гимнов и в его реконструкции материал памятника подвергается ещё более дробной перетасовке не на уровне мандал и даже не на уровне отдельных гимнов, но на уровне стихов и полустихий.

Необоснованность подобного хронологического дробления ригведийских гимнов ярко проступает при переходе от общей классификации религии РВ к анализу образов конкретных божеств. Учёный называет стихи одного гимна внесёнными «из какого-нибудь другого гимна» на основании того только, что они, согласно истолкованию герменевта, «не вяжутся с предыдущими и последующими», т.е., например, описывают Агни одновременно и как домашнего гостя в доме (*damūnā atithir duroṇa*) (V.4.5), и как Вишпати (у Д.Н. Овсяннико-Куликовского этот термин понимается как Господин Общины) (V.4.3).¹ Всё дело в том, что данные «подозрительного» (характеристика Д.Н. Овсяннико-Куликовского) стиха «не вяжутся» с навязываемыми ему интерпретациями.

Ещё в одном гимне Агни именуется домашним домохозяином (*damūnasam gr̥hapatiṃ*) (V.8.1) и одновременно гостем *viç* (*atithim viçah*) (V.8.2). Д.Н. Овсяннико-Куликовский утверждает, что «противоречие тут лишь кажущееся: огонь, который был... гостем общин, стал потом домашним, семейным»! Таким образом между двумя стихами одного и того же гимна внезапно возникает хронологический разрыв. А в пятом стихе того же гимна «мы наталкиваемся на более серьёзное затруднение, — на образ, не согласующийся с концепцией огня домашнего и указывающий на огонь союзный: здесь говорится, что Агни даёт силу каждому *viç* (*viçe—viçe*). На этот раз противоречие данного стиха с другими стихами гимна не может быть принято за кажущееся». И тогда выдающийся индолог-филолог объявляет, что этот стих «приблудный», потому что в отличие от других стихов, начинающихся с местоимения в винительном падеже *tvām*, он

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 14—15.

начинается с того же местоимения, но в именительном падеже tvam, что различается только долготой гласной!¹

При рассмотрении вопросов хронологии текста памятника Д.Н. Овсянико-Куликовский даёт весьма характерный обзор своего отношения к используемому источнику: «Кто изучал гимны Риг-Веды и вникал в их стиль, идеи, образы, тот знает, насколько можно доверять показаниям туманных, мистических мест, изобилующих темнотами и отличающихся риторической искусственностью. В них всё, так сказать, нарочито-сочинено; в них нет той простоты и наивности, которая служит лучшей гарантией того, что, например, такой-то эпитет в самом деле принадлежит данному божеству... в видах проведения какой-нибудь замысловатой антитезы или иной хитрой мысли сопоставляются и перепутываются различные концепции и образы, хотя и принадлежащие одному и тому же божеству, но не согласующиеся между собой — потому что возникли в разное время и принадлежат различным фазисам в развитии его концепции».

Д.Н. Овсянико-Куликовский вообще отказывается принимать во внимание те стихи, которые «изобилуют и мистикой, и риторикой, и темнотами». Исследователь стремится заменять их каким-нибудь стихом «попроще, без мистических туманностей, и притом таким, который заключал бы в себе какое-нибудь указание»² в подтверждение выдвинутой им гипотезы. Отсюда в работах исследователя можно видеть часто произвольное выхватывание цитат. Так, обнаружив в гимне Вишвамित्रов стихи «туманные, мистические, деланные», Д.Н. Овсянико-Куликовский утверждает, что они были «приставлены к гимну позже, когда огонь Вишвамित्रов получил значение огня союзного... Хотя... выражений, характерных для огня союзного, мы здесь и не находим, но облик последнего как бы просвечивается сквозь туман мистики гимна».³

Д.Н. Овсянико-Куликовский исследовал и проблему определения ара-

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 16.

² Там же. — С. 24.

³ Там же. — С. 26—27.

ла расселения ригведийских племён. Учёный утверждает, что таковым был Пенджаб, называемый в РВ страной семи рек (*sapta sindhavas*). Здесь Д.Н. Овсянко-Куликовский следует общепринятому стереотипу.¹

Рассматривая вопросы уровня хозяйственно-экономического и политического развития описываемой РВ индоарийской цивилизации, то Д.Н. Овсянко-Куликовский указывает, что социально-экономическая и политическая жизнь индоариев Пенджаба была очень примитивна, они вели скотоводческо-земледельческое хозяйство, жили общинами во главе с князьями и объединялись в союзы во главе с верховными князьями.²

Такая характеристика древневедического общества периода составления РВ представляется правильной лишь в части описания ею реалий той общественно-политической среды, в которой существовала создавшая РВ религиозно-мистическая община индоариев (*āryavarna*). Посвящённые члены этой общины именовали раджами, самраджами и свараджами не людей, а Силы Света (Девов) — формы Единого Светоносного Бога (*divyaḥ sa ekaṁ sad* (I.164.46), *deva ekaḥ* (X.81.3)). Кроме того, описываемые РВ сражения ариев с неариями являются символическими описаниями между борьбы Силами Света (Девами) и Тьмы (Дасами, Дасью) за человеческую личность. На основании анализа данных РВ нельзя делать выводов о характере ранневедического общества в целом, можно говорить лишь о реконструкции общественных отношений и религиозных учений в составившей и использовавшей её духовно-мистической общности индоариев (*āryavarna*).

¹ Овсянко-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 663. Как указывает Л.Б.Г. Тилак, именно «западные учёные предложили считать семь упоминаемых рек семью реками Панджаба». Он отмечает, что «само название «Панджаб» переводится как «Пятиречье», а не как «земля семи рек»... мы бы могли преодолеть это затруднение, предположив, что реки Кубха и Сарасвати или же два любых других притока Инда включались ведическими бардами в эту группу, когда они имели в виду семь рек. В Ригведе (X.75) упоминается около 15 разных рек, включая Гангу, Кубху, Круму, Гомати, Расу и пять рек Панджаба, но нигде мы не встречаем указания на конкретные семь рек». И в результате анализа упоминаний семи рек (*sapta sindhavas*) в РВ Л.Б.Г. Тилак делает вывод о том, что «семизначное подразделение вод в РВ не представляет собой чего-либо самосущего, но является лишь отражением общепринятого в этом памятнике принципа группировки явлений или фактов». См.: Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — С. 308—310.

² Овсянко-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 663.

Д.Н.Овсяннико-Куликовский указывает, что ригведийские арии не знали каст, но у них уже выделились военное и жреческое сословие, причём функции отправления культа были уже весьма сложными и передавались по наследству.¹ При этом учёный подчёркивает, что к концу ведийской эпохи жрецы «успели уже завоевать себе некоторые преимущества над другими сословиями и стали постепенно выделяться в особую замкнутую касту».²

На основании сообщений РВ нельзя сделать вывода о замкнутом и наследственном характере сословия (варна) описываемых ею жрецов. В источнике есть только один стих, в котором автор гимна как сын говорит о своём затруднении произносить речи выше находящегося внизу отца (*kasya svit putra iha vaktvāni paro vadāty avareṇa pitrā*) (VI.9.2). Но анализ данных РВ показывает, что упомянутым отцом является не человек, а божество Агни (II.1.4; III.5.4; VI.1.5; VI.7.7; VI.9.3; VII.88.2; VIII.42.2). Вывод Д.Н. Овсяннико-Куликовского о складывании системы сословий («каст») лишь в период составления т.н. поздних частей РВ также недостаточно подтверждается источником. Единичное упоминание четырёхчастной структуры общества (*saturvarṇya*) в поздней X мандале может быть обусловлено не позднейшим образованием данного института, но особенностями строения РВ как памятника, отражающего исключительно вопросы Богопочитания и Богопознания.³

Д.Н. Овсяннико-Куликовский разрабатывал и теорию арийского завоевания Индии. Исследователь полагал, что ригведийские арии объединялись в союзы для борьбы «с дикими неарийскими племенами — туземцами края, и всякий раз, как образовывался такой союз, тотчас же учреждался особый союзный, общий культ, в центре которого становился особый огонь—патрон союза... *Vaiṣvānara*» или «Принадлежащий—всем—мужам».⁴

Исследователь приводит гимн (VII.5) с многократным упоминанием

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Очерки. — С. 163; Он же. Религия. — № 4. — С. 664.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Зачатки. — С. 92.

³ См.: Ильин Г.Ф. Варны в ведийскую эпоху // Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. — С. 164—165; Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. — С. 4.

⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 3.

Агни Вайшванары (1, 2, 3, 4, 5, 8 и 9) и описанием того, как он в качестве вождя потоков (*netā sindhūnām*) озаряет наделённые разумом существа (*sa mānuṣīr abhi viṣo vi bhāti*) (2); от страха перед ним чёрные существа или племена (*viṣa asiknīr*) уходят, разбегаются и бросают добро (*tvad bhiyā viṣa āyann asiknīr asamanā jahatīr bhojanāni*), когда он пылает для Пуру и взрывает крепости (*pūrave ṣoṣucānaḥ puro yad agne darayann adīdeḥ*) (3). По мнению Д.Н. Овсяннико-Куликовского, «здесь весьма ясно говорится о борьбе Арийцев с чёрными туземцами... Общины... соединились под предводительством рода или племени *Puru*, причём огонь этого рода... получил значение *Vaiṣvānara*... союзники одолевают врагов; последние бегут нестройными толпами, бросив свои «запасы»... Агни *Vaiṣvānara* рассеял или уничтожил «чёрные (темнокожие) племена», разрушив их укрепления».¹

Трудно согласиться с подобным буквально-историческим пониманием данного сообщения. В частности, выражение «вождь потоков» (*netā sindhūnām*) Д.Н. Овсяннико-Куликовский понимает в смысле «вождь племён, обитающих по рекам» или «владыка местностей, прилегающих к рекам» — но этого явно нет в тексте.

В ещё одном анализируемом исследователем гимне говорится, что Пламя смертельным оружием согнуло валы (*yo dehyo anamayad vadhasnair*), сделало Зори жёнами ария (*yo arya patnīr uśasaṣ sakāra*), заточило племена Нахуша и силою сделало их платящими дань (*sa nirudhyā nahuṣo agnir viṣaṣ sakre balihṛtaḥ saḥobhiḥ*) (VII.6.5). Д.Н. Овсяннико-Куликовский обращается к главной возникающей у него при интерпретации данного сообщения трудности — необходимости совместить буквально-историческую и натуралистическую трактовки сообщений гимна: «слово *uśasaṣ*... зори (стоит в вин. падеже множественного числа) заставляет нас на минуту забыть о земле и перенестись в небеса: декорация вдруг переменяется, туземные оплоты и насыпи дикарей превращаются в тучи, они же и враги, которых побеждает Агни, да и сам Агни — уже не земной огонь, это либо — солнце, либо

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 48—49.

молния; с тем вместе те женщины, которые в стихе 4-м наслаждаются в отдалённой темноте и которых выводит наружу Агни, суть, конечно, те же uśasaç—зори стиха 5-го».¹

Автор предлагает такую интерпретацию: «Эти стихи... первоначально... должны были относиться исключительно к земной борьбе арийцев с не-арийцами... В этом нас убеждает, кроме «обложения данью соседних общин», ещё одно словечко в стихе 5-м, именно aryapatnīr — жёны арийцев... Эта энигма или точнее, белиберда первоначально... не была ни энигмой, ни белибердой... можно принять, что uśasaç здесь не значил заря, что это — ... кличка женщин какого-либо племени; во-вторых, форму uśasaç; можно принять за родительный падеж единственного числа в значении «на заре». Принимая последнее, получим следующий смысл: ... арийцы, предводительствуемые огнём Vaiṣvānara, ночью напали на враждебное племя с целью похитить женщин; они... сокрушили оплоты дикарей, и с наступлением утра, на заре... похищенные женщины стали жёнами арийцев».²

При анализе данного гимна можно видеть характерное для Д.Н. Овсяннико-Куликовского обращение с источником: он отсеивает часть несоответствующей его концепции информации посредством хронологического дробления материала, затем оставшуюся часть объявляет ошибочной по своей грамматической форме (замена винительного падежа множественного числа на родительный падеж единственного числа) или употребляемой в условном смысле (также превращая хорошо известное имя Зари (Ушас) в «кличку»); активно применяется домысливание недостающих в памятнике данных; при этом даже непосредственный контекст не берётся в расчёт — так, 7-й стих разбираемого гимна с упоминанием глубинных Внутренних Сияний (budhnyā vasūni) вообще не анализируется, потому что «носит мистический колорит и не содержит каких-либо указаний, которые

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 51—52.

² Там же. — С. 52—53.

имели бы значение для нашей задачи».¹

Д.Н. Овсяннико-Куликовский останавливается отдельно на определении значения ригведийского Индры. Учёный считает его обожествлением и персонификацией и физического явления, и абстрактной политической идеи единства индоарийской нации перед лицом угрозы автохтонного населения.² Индра при этом рассматривается одновременно как божество метеорологическое и солярное³. Исследователь не принимает во внимание многочисленные психологические атрибуты Индры в РВ, не позволяющие видеть в нём ни «слепую силу природы», ни «национальное божество арийцев эпохи Вед». Трудно согласиться с Д.Н. Овсяннико-Куликовским и в том, что Индра именуется *vṛtrahan* не только из-за убийства Вритры, но и как предводитель ариев в борьбе с неариями.⁴ Нет оснований видеть во Вритре и Вритрах не мифосимволические фигуры, а обозначения человеческих противников индоариев. Реконструкция Д.Н. Овсяннико-Куликовским истории развития ригведийского культа Индры из «эмбриона — грозового божества, борющегося с тучами и проливающим дождь», в «грозовое божество-победителя» и через него в «верховное и национальное божество арийцев Семиречья» достаточно гипотетична, поскольку основана исключительно на хронологическом дроблении текста источника и на его некорректном — узком, точечном и выхватывающем — контекстуальном анализе.⁵

Много места Д.Н. Овсяннико-Куликовский уделяет восстановлению значения ригведийского культа Огня — Агни. Учёный подчёркивает в описании Агни такие черты, которые сразу отбрасывают в состояние совершенной первобытности человечества, к этапу приручения человеком огня и вызванной этим культурной революции, и РВ становится при этом чуть ли не самым древним историческим источником в мире, сохранившим

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 53.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 666 и 668.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Зачатки. — С. 93.

⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 38.

⁵ Там же. — С. 39.

воспоминание об этом событии и его подробную историю. У Д.Н. Овсянико-Куликовского это называется «наивно-религиозным отношением к Огню» или «детски-наивным отношением к огню, осложнённым некоторою мистической восторженностью» в «младенческих умах огнепоклонников».¹

Здесь Д.Н. Овсянико-Куликовский рассматривает РВ с позиций фиксации ею различных стадийальных состояний эволюции мышления индоариев для реконструкции религиозного сознания и истории религий человечества.² Индолог обращается к психологии древнего человека с целью понять не воспринимаемые современным мышлением гимны. Однако по сути вся психология сводится к зависимости сознания от материальных явлений и к отображению этих явлений. Соответственно этой установке производится анализ и толкование текста.

Так, Д.Н. Овсянико-Куликовский выделяет три психологических фактора, вызванных приручением огня: 1) изумление его свойствами, 2) рассмотрение его как живого и сознательного сверхчеловеческого существа, и 3) осознание важности его для человека.³ В результате «мы легко подслушаем первые аккорды зарождающегося мистического чувства, воздействие которого на младенческую психику человека было в высокой степени сильно и плодотворно».⁴

Подход исследователя к проблемам психологической трактовки РВ достаточно поверхностен. Например, РВ содержит огромное количество сообщений о психологических свойствах упоминаемого в ней Агни. Д.Н. Овсянико-Куликовский разрабатывает целую концепцию для истолкования одного-единственного эпитета Огня Джатаведас (Знатор Рождений). Согласно ей, эмпирически и путём наблюдения древние обнаружили, что огонь невидимо скрывается в дереве, камне, грозовых тучах, дождевых водах и порождаемых ими растениях, во всяком тепловом явлении, в том числе в

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 678—682.

² Там же. — С. 662.

³ Там же. — С. 682—683.

⁴ Там же. — С. 683.

телах людей и животных, т.е. повсюду. Это наделяет Агни и метафизической, и культурно-бытовой мудростью.¹

Такая реконструкция значения Джатаведаса вызывает ряд возражений. Сам Д.Н. Овсяннико-Куликовский замечает, что сохранение некоего единого носителя во всех вышеупомянутых материальных превращениях неизбежно ведёт к выводу о его «метафизической», т.е. отличной от материальной природе. Не случайно РВ говорит о нём как о рождающейся из воды (*abjā*), коровы (*gojā*), скалы (*adrijā*), но по сути из Истины (*ṛtajā*) Истине (*ṛtam*) (IV.40.5). При проведении мистического жертвоприношения раздувают не огонь жертвенного костра, а Сознание–Истину (*ṛtacit*) (IV.3.4). Д.Н. Овсяннико-Куликовский не учитывает возможности символического понимания обиталищ или форм Агни и его самого, а источник явственно указывает именно на это. Кроме эпитета Джатаведас и родственных ему Вишваведас/Вишвавид (Всезнающий) и т.д. — и безотносительно к ним гимны РВ содержат ещё массу прямых указаний на наличие у разбираемого персонажа психологических атрибутов. Они, кстати, перечисляются самим Д.Н. Овсяннико–Куликовским.²

Все вышеперечисленные формы Агни учёный относит к «мифологическим и теософическим» и отличает от них три священных огня: домашний/родовой (*gr̥harati*), общинный (*viṣṛati*) и союза общин (*vaiṣvānara*, *viṣvacarṣaṇi*). В подтверждение необходимости такой классификации толкователь использует очень поздний по сравнению с РВ пехлевийский комментарий Авесты. Исследователь полагает, что эпитеты *vaiṣvānara* (*viṣvacarṣaṇi*), *viṣṛati*, *damūnas* (*gr̥harati*) обозначают не один и тот же, а разные обожествлённые огни.³

Но если термин *viṣ* подразумевает не только общину (племя), но и дом или семью или обиталище, то рушится вся предлагаемая Д.Н. Овсяннико-Ку-

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 683 и 686—688.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 64, 67—68, 74—77, 80—81, 84, 86—88, 90—98, 103—106, 111 и 113—115.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 1, 3 и 9—10.

ликовским система подразделений священных огней.¹ Даже если вслед за учёным рассматривать термин *viç* как обозначение общины, это отнюдь не доказывает того, что эпитет Вишпати должен пониматься как «Господин Общины (Людей)». Ведь в РВ постоянно упоминаются Общины Девов (*devānām viçāḥ* (I.50.5; VIII.69.3; VIII.75.8), *viçām daivīnām* (III.34.2), *divo viçāḥ* (VI.16.9); см. также I.69.6; VIII.28.3). Т.о. из предлагаемой Д.Н. Овсяннико-Куликовским схемы сразу же выпадает один из трёх элементов. А второй выпадает тогда, когда учёный переходит к образу Агни Союзного — Вайшванары или Вишвачаршани или Вишвакришти. Передаваемые исследователем как обозначения людей (*nara*) или народов (*carṣaṇi* или *kṛṣṭi*) термины в источнике обозначают и Девов.

Особо следует остановиться на разборе исследователем значения образов Потомков Бесконечности (Адитьев). Сразу же обращает на себя внимание факт раздробления их Д.Н. Овсяннико-Куликовским на три отдельные группы: древнейшими были Варуна, Митра, Арьяман, Бхага и Амша, позднее к ним причислили Сурью и Ушас, ещё позже — Индру. Остаётся непонятным, к какой из этих групп «относили тёмное божество по имени Дакша».²

Такое разделение и причисление данных персонажей к разным хронологическим периодам истории древнейшей ведической религии производятся учёным не на основании чётких имеющихся в самой РВ доказательств (ни одного из них автор не сообщает), а по имеющимся у создателя концепции собственным представлениям о том, как процесс

¹ Современные ему переводчики РВ допускали при переводе данного термина значения «1) дом, жилище; 2) дом, семья» (Г. Грассманн) или «1) поселение, местожительство, дом; 2) община, племя, народ» (О.Бётлингк). Ф.М. Мюллер даёт перевод «дом, поселение, жилище, жилец» (Mueller M.F. *Aryan as a technical term* // Mueller M.F. *Selected essays on language, mythology and religion*. — In 2 vol. — Vol. I. — L.: Longmans, Green, and Co., 1881. — P. 210 and 212.). М.Монье-Уильямс переводит *viç* как «поселение, усадьба, дом, жилище ... сообщество, племя, раса», а эпитет Агни и Индры *viçpati* — как «господин дома»: Monier-Williams M. *A Sanskrit-English dictionary*. — P. 989. Column 2. Т.Я. Елизаренкова признаёт обоснованность перевода *viç* как "дом/ жилище" в некоторых случаях: Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. — С. 39—40.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. «Сыны Адити» // ЖМНП. — 1892. — Ч. CCLXXXIV. — № 12. — С. 287. См. также: Он же. О сынах Адити // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 1892. — Т. 4. — С. XIV—XVI.

выработки идеи о Детях Беспредельности должен был происходить. Д.Н. Овсяннико-Куликовский не приводит данных источника, позволяющих говорить о том, что только Варуна, Митра, Арьяман, Бхага и Амша были «первоначальными, настоящими сынами Адити». То же самое можно сказать и о последовательности причисления к ним Сурьи, Ушас и Индры. Ещё интереснее обстоит дело с последней из упомянутых фигур — Дакшей. В одном из стихов РВ перечисляются шесть царящих издревле (*sanād rājabhyo*) Потомков Несвязанности (*ādityebhyo*) — Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша и Амша (II.27.1). Т.о. он включается в число т.н. древнейших Адитьев, но Д.Н. Овсяннико-Куликовский не анализирует его значения, называя его «тёмным божеством» при наличии в источнике достаточного числа сообщений для изучения его значения. Надо отметить также, что исследователь как бы не замечает тех сообщений РВ, в которых Адитьями именуют Марутов (X.77.2 и 8), Скакуна (I.163.3), Сому (IX.61.7), особую группу из семи (или восьми, включая Марпанду) Сил Света (*devā ādityā ye sapta* (IX.114.3), *aṣṭau putrāso aditer* (X.72.8) и Всех Светоносных (Вишведевов) вообще (X.63.6—7).

Д.Н. Овсяннико-Куликовский отделяет пятерых т.н. изначальных и подлинных Адитьев от остальных потому, что эти другие не соответствуют его реконструкции «истинной природы сынов Адити» как «богов власти... земной... и космической... богов правосудия, блюстителей нравственного и юридического закона»¹. Д.Н. Овсяннико-Куликовский не приводит ни одного надёжного основания для принятия его гипотезы о том, что именно т.н. первоначальные Адитьи были «божествами... культурными, преимущественно этико-юридическими... их возвели в ранг верховных богов... их *ṛtam* — закон, сначала нравственный и юридический, получил также значение закона космического».² При таком подходе трудно понять сообщение источника о том, что познавший Ум Истины поэт рождается как

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. «Сыны Адити». — С. 290—291, 293 и 295.

² Там же. — С. 302.

Духовное Солнце (aham medhām ṛtasyā jagrabha / aham sūrya ivājani) (VIII.6.10) и другие многочисленные свидетельства о духовно-психологическом значении рассматриваемого термина.¹ Вызывает возражение утверждение учёного о том, что согласно РВ в стихе X.14.7 описывается то, как Варуна «исполнял... роль загробного судьи; в указанном стихе мы находим... обращение к умершему».² В упоминаемом сообщении человеческое сознание призывают пройти древними путями, которыми ранее прошли первые Отцы людей, и тогда оно увидит обоих наслаждающихся собственной природою царей — Яму и Варуну. Если не руководствоваться при интерпретации данного сообщения и всего гимна в целом общеизвестным штампом о том, что «Яма (Yama) был именно судья душ, владыка загробного мира»³ и вспомнить о том, что под Отцами в РВ могут подразумеваться сами Девы и добившиеся божественности риши, то оно превратится в возвышенное описание восхождения в мир, где совместно опьяняются блаженством Светоносные Отцы и Их Господин (Яма) (X.14.10). После экстатического пребывания в их среде сознание мистика возвращается назад в тело (X.14.8), что вряд ли возможно в случае с умершим человеком. В рассматриваемом гимне никакой речи об исполнении Варуной каких-либо судейских функций (и тем более над душами умерших) не ведётся. Предлагаемая Д.Н. Овсяннико-Куликовским реконструкция истории культа Адитьев не подкрепляется никакими взятыми из РВ фактами.

Подводя итог изучению ведологического наследия Д.Н. Овсяннико-Куликовского как представителя исторической и натуралистической парадигм герменевтики текста РВ, следует отметить, что он в своих работах продемонстрировал склонность к систематизации значительных массивов имеющегося материала с последующим планомерным его исследованием.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский широко использовал метод хронологи-

¹ См. также: Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С. Майданова. — С. 61—63.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. «Сыны Адити». — С. 298.

³ То же характерно и для западной ведологии — см., напр.: Kent R.G. The Vedic path of the gods and the Roman pontifex // Classical philology. — Vol. VIII. January–October, 1913. — Chicago, 1913. — P. 323.

ческого дробления сообщений ригведийских гимнов. Проблема структурно-композиционного и функционального единства РВ как продукта мистической общины со своим «тайным языком» Д.Н. Овсянико-Куликовским не осознаётся и не ставится.

В области накопления исторического знания Д.Н. Овсянико-Куликовский разрабатывал вопросы определения географического ареала расселения ригведийских племён, установления стадиального уровня их общественного и экономического развития. Д.Н. Овсянико-Куликовский попытался реконструировать тройственный культ священных огней в РВ и соотнести это подразделение с этапами политического объединения индоарийских племён. Эта реконструкция основывалась на некорректном контекстуальном и лексико-синтаксическом анализе текста РВ. Хотя сама идея Д.Н. Овсянико-Куликовского о существовании у индоариев домашних, родовых, племенных и союзных культов священных огней представляется плодотворной.

Применение методов зачастую неоправданного хронологического дробления материала и выборочного анализа не позволяет принять произведённые Д.Н. Овсянико-Куликовским реконструкции сюжетов в подтверждение теории арийского завоевания дравидо-мундо-тибетской Индии. При решении проблем внутренней и внешней хронологии РВ отечественный филолог в целом следовал весьма приблизительным и фактически не обоснованным подсчётам Макса Мюллера.¹ В области

¹ См.: «наши хронологические измерения с неизбежностью должны носить исключительно гипотетический характер» (Mueller M. On ancient Hindu astronomy and chronology. — Oxford, 1862. — P. 3.); «вопрос, столь чисто гипотетический, как хронологическая система, на которой была основана моя «История древней санскритской литературы»» (Ibidem. — P. 4.); «исключительно гипотетический характер дат, которые я рискнул выдвинуть для трёх первых периодов ведийской литературы... они являются минимальными датами» (Ibidem. — P. 9.); «здесь, без сомнения, наша хронология становится чисто умозрительной» (Mueller M. Physical religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1890. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1891. — P. 96.); «были ли ведийские гимны сочинены за 1000, или 1500, или 2000, или 3000 лет до Р.Х., никакая сила на Земле определить не сможет никогда» (Ibidem. — P. 91.); «если мы признаем, что они [гимны РВ] относятся ко второму тысячелетию до нашей эры, мы, вероятно, будем недалеко от истины, хотя мы не должны забывать, что эта дата только конструированная и что от простого повторения она не сделается положительной» (Мюллер М.Ф. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. — М.: Искусство, 1995. — С. 47.). «Период, к которому принадлежит происхождение древних ведических поэм, мы не можем исчислить ни в годах, ни даже в столетиях... Для эпохи Вед по-прежнему не существует зафиксированной хронологической даты» (Oldenberg H. The study of Sanskrit // Epitoms of three

истории ригведийской религии Д.Н. Овсянко-Куликовским была предпринята значительная работа. Учёный попытался разработать общую классификацию ригведийских божеств и отдельно реконструировать

sciences. Comparative philology, psychology and Olde Testament history. — Chicago: The Open Court Publishing Company, 1890. — P. 31 and 52.). «Хронология ведийского периода является всецело предположительной, будучи основанной полностью на внутренних свидетельствах» (Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature. — NY: D.Appleton and Company, 1900. — P. 11.). Критический разбор датировки РВ М. Мюллера с предостережением об опасности превращения его гипотетических построений в догму содержится у У.Д. Уитни (Whitney W.D. Oriental and linguistic studies. — First Series. — NY: Scribner, Armstrong and Company, 1873. — P. 73—79.), Т.Голдштюккера (Goldstuecker T. Literary remains of the late professor. — In 2 vol. — Vol. I. — L.: W.H.Allen & Co., Publishers to the India Office, 1879. — P. 282—283.), В.С. Гхате (Ghâte Vināyaka Sakhārāma. Lectures on Rigveda, delivered at the University of Bombay in 1914. — Poona: V.S.Ghate, 1915. — P. 222—223.). Особо о неправомерности выделения М. Мюллером двух ригведийских периодов древнеиндийской литературы высказались Г.Х. Уилсон (Wilson H.H. A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmins. By Max Mueller, M.A., Fellow of All Souls College and Taylorian Professor, Oxford. Second edition, London: 1860 // The Edinburgh Review. — October, 1860. — № CCXXVIII. — L.: Longman, Green, Longman, and Roberts; Edinburgh: Adam and Charles Black, 1860. — P. 379.), М. Хауг (The Aitareya Brahmana of the Rigveda. — Vol. I. — P. 11—42; Haug M. The origin of the Brahmanism. — Poona: Printed at the Observer Press, 1863. — P. 5—7.) и Гурудатта Видьяртхи (Gurudutta Vidyarthi. Om. Wisdom of the Rishis. — Delhi: Sarvadeshik Pustakalaya, 1895. — 3rd edition. — P. 40—44.). Дж. Мюир указывает: «Мнение большинства санскритологов заключается в том, что подобная оценка их [гимнов РВ] древности... ошибочна» (Muir J. Some account of the recent progress of Sanskrit studies // Transactions of the Royal Society of Edinburgh. — Vol. XXIII. Part II. — For the session 1862—63. — P. 264.). О необходимости увеличения хронологических рамок для эпохи составления Брахман, Араньяк и Упанишад с 200 до 500 лет и отнесения её начала к X или XI в. до н.э. см.: Wilson H.H. A History. — P. 375—376. По мнению М. Винтернитца, каждый период развития ведийской литературы может быть спокойно увеличен с 200 до 300—400 лет (Winternitz M. Some problems of Indian literature. Calcutta University Readership Lectures 1923. — Calcutta: Calcutta University Press, 1925. — P. 5.), и вести отчёт следует с 800 г. до н.э. (время зарождения джайнизма) (Winternitz M. Geschichte der Indischen Litteratur. — 1. Band. — 2. Ausgabe. — Leipzig: C.F.Amelangs Verlag, 1909. — S. 258.). По мнению В.С. Гхате, для каждого из четырёх периодов необходимо отводить от 500 до 1000 лет (Ghâte Vināyaka Sakhārāma. Lectures. — P. 222.). Он также добавляет: «Сделанные Максом Мюллером расчёты смехотворно низки даже с точки зрения прогресса языка и мысли» (Там же. — P. 223.). «Литературная история... для нас ещё очень темна. Это объясняется прежде всего недостатком хронологических точек опоры в истории древнеиндийской литературы вообще. Бесполезное положение её в этом отношении лучше всего характеризуется тем, что для определения хронологии литературных эпох приходится обращаться к таким косвенным данным, как изменения языка. Ссылка на язык при установлении хронологических дат, очевидно, только прикрывает произвольность их выбора, так как мы не знаем при этом самого главного, сколько времени необходимо для того или другого языкового изменения» (Кудрявский Д. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. — Юрьев: Типография К. Маттисена, 1904. — С. 40—41.). Однако уже к началу XX в. в ведологии сложилась следующая ситуация: «Ясно, что выделение по 200 лет для различных литературных эпох возникновения Веды является совершенно произвольным... Однако поразительно то, насколько велика даже в науке сила внушения. Чисто гипотетическая и по сути дела полностью произвольная хронологическая фиксация ведических эпох, осуществлённая Максом Мюллером, без каких-либо новых аргументов или фактических доказательств, со временем всё более и более приобретала авторитет и характер научно доказанного факта. Стало привычным — и уже У.Д. Уитни критиковал эту привычку — говорить, что Макс Мюллер определил время создания Ригведы 1200—1000 гг. до Р.Х. Лишь немногие исследователи робко осмелились... углубиться до 1500 или даже 2000 г. до Р.Х. ... Станным образом совсем позабыли о том, на каких ненадёжных основаниях на самом деле покоится «доныне господствующее мнение», которое столь ревностно стремятся защищать» (Winternitz M. Geschichte. — S. 149—150.). Через 15 лет М. Винтерниц повторяет: «Хотя основания, на которых базировались расчёты Макса Мюллера, были столь исключительно гипотетическими и произвольными, среди учёных уже на протяжении долгого времени вошло в привычку говорить о периоде с 1200 по 1000 гг. до н.э. как о датировке Ригведы, установление которой приписывалось Макс Мюллеру. И многие стали считать это чем-то вроде ереси, когда... [кто-то пытался] доказать намного большую древность Веды» (Winternitz M. Some problems. — P. 5.). См. также: «За отсутствием какой бы то ни было определённой информации эта хронология основывается главным образом на догадках» (Барроу Т. Санскрит / Пер. с англ. Н. Лариной. — М.: Прогресс, 1976. — С. 45.).

процессы развития культов Агни, Индры и Адитьев.

Фёдор (Фридрих) Иванович Кнауэр (1849—1917) родился в семье немецкого колониста–землевладельца в Херсонской губернии. После обучения в Сарато–Вернеровском центральном училище он поступил в Дерптский университет. В 1882 г. он стал магистром, а в 1884 г. — доктором сравнительного языкознания.¹ Два года стажировался в Германии. В 1885 г. был приглашён приват–доцентом в университет Св. Владимира в Киеве, где в 1886 г. занял должность экстраординарного, а в 1890 г. — ординарного профессора по кафедре сравнительного языкознания и санскрита. Этой кафедрой он руководил до 1912 г., а в 1909 г. был удостоен звания заслуженного профессора. В 1891 г. вместе с В.Ф. Миллером он составил «Руководство к изучению санскрита». Жизнь его закончилась трагически из-за гонений на немцев во время Первой Мировой Войны.²

В области изучения РВ Ф.И. Кнауэр разрабатывал два изолированных сюжета: историческое истолкование данных о мифической реке Раса и натуралистическая интерпретация образа Варуны.

В 1899 г. в Киеве учёный выступил на заседании XI Археологического Съезда с докладом «О происхождении имени народа Русь».³ В нём он предложил историко-географическое понимание сведений об упоминаемом в РВ потоке Раса. По мнению Ф.И. Кнауэра, этим именем ригведийские поэты именовали две разные реальные реки — «великую мать» Волгу, на которой когда-то жили предки индийцев и индоевропейцев вообще, и небольшой приток Инда, получивший своё название в результате переноса гидронима. В

¹ Knauer F. Ueber die betonung der compositum mit a privatum im Sanskrit. Abhandlung zur erlangung des grades eines magisters der vergleichenden sprachkunde. — Dorpat: Druck von C.Mattiesen, 1882. — 69 S.; Idem. Das Gobhilaṅghyaśūtra (text nebst einleitung). Inaugural–dissertation zur erlangung des grades eines doctors der vergleichenden sprachkunde. — Dorpat: Druck von C.Mattiesen, 1884. — XXVI+33 S.

² Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802—1902). Т. II. — Юрьев: Типография К. Маттисена, 1903. — С. 574—579; Высылка профессора Кнауэра // Вестник полиции. Еженедельный иллюстрированный журнал. — 1915. — № 2. — Петроград: Издание Министерства внутренних дел, 1915. — С. 63; Черказьянова И.В. Немцы — российские учёные в годы Первой Мировой Войны: эпизоды из истории Академии Наук // Питання німецької історії. — 2008 // http://nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Pni/2008/08ivcozu.pdf.

³ Кнауэр Ф.И. О происхождении имени народа Русь // Труды Одиннадцатого Археологического Съезда в Киеве 1899. — Т. II. — М.: Печатня А.И.Снегиревой, 1902. — С. 6—19.

1912 г. Ф.И. Кнауэр вновь повторил свои аргументы, выступив со статьёй «Этноним русского народа и прародина индогерманцев» в сборнике, опубликованном по поводу семидесятилетия Б. Дельбрюка.¹ В настоящее время сторонники северо-причерноморской прародины индоевропейцев и индоариев продолжают использовать идентификацию Волги как Расы в своих исследованиях.² Оценивая гипотезу Ф.И. Кнауэра о возможности отождествления Волга=Раса, необходимо отметить, что оно может быть истолковано не только как свидетельство миграции предков индоариев из Северного Причерноморья в Северо-Западную Индию (инвазионистская/иммиграционистская теория), но и указание на движение индоевропейского населения в обратном направлении (автохтонистская теория).³

В 1905 г. Ф.И. Кнауэр выступил на XIV Международном Конгрессе Востоковедов в Алжире с докладом «О происхождении Варуны». В нём учёный не соглашается с мнением немецких ведологов А. Хиллебрандта и Г. Ольденберга о том, что ригведийский Варуна является только и исключительно лунным божеством. Он указывает, что имя этого персонажа является эквивалентом древнегреческого Ураноса и этимологически обозначает «всеохватывающее небо».⁴

Собственная гипотеза Ф.И. Кнауэра заключается в том, что он связывает Варуну со старославянским словом *vrapu* «ворон, чёрный» и литовским *vranas* «ворон» и таким образом уточняет значение этого персонажа до тёмного, чёрного, т.е. ночного, но усеянного звёздами, звёздного неба.⁵ В этом случае Варуна=Уранос становится противоположностью светлого, дневного неба (Дьяуса=Зевса) и вместе они

¹ Knauer F. Der russische Nationalname und die indogermanische Urheimat // Berthold Delbrueck zum siebzigsten Geburtstag am 26. Juli 1912 von Freunden und Schuelern. — BiblioBazaar, LLC, 2009. — S. 67—88.

² Кузьмина Е.Е. Финно-угры и индо-иранцы: динамика культурных связей // Балто-славянские исследования 1988—1996. — М.: Издательство «Индрик», 1997. — С. 186; Witzel M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts // EJVS. — 7—3. — 2001. — P. 13 and 17.

³ Bryant E.F. Concluding remarks // IAC. — P. 484.

⁴ Knauer F. Ueber Varuna's Ursprung // Actes du XIV Congrès International des Orientalistes Alger 1905. — Première partie. — Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1906. — S. 222—223.

⁵ Ibid. — S. 223—224 und 230—231.

образуют также противопоставленную пару ночи и дня.¹ Как тёмное, ночное, лунное небо Варуна также, по мнению Ф.И. Кнауэра, первоначально был божеством смерти.² Митра трактуется учёным как солярное божество.³

Натуралистическая интерпретация запечатлённых в РВ образов Дьяуса, Варуны и Митры, предложенная Ф.И. Кнауэром, основывается на рассмотрении очень ограниченного объёма данных памятника об этих персонажах. Уже поэтому её можно считать реконструкцией лишь внешнего, профанического смысла ригведийской религии.

1.3. Вклад исследователей–любителей в историческую и натуралистическую интерпретацию Ригведы.

Зинаида Алексеевна Рагозина (1835—1924) — русская писательница и востоковед, с 1874 по 1901 гг. проживала в США, в 1883 г. получила американское гражданство, изучала историю и археологию в Западной Европе и США, в 1901 г. вернулась в Россию. Её заслуги в области востоковедения были высоко оценены. З.А. Рагозина была избрана членом «Королевского Азиатского Общества Великобритании и Ирландии», «Американского Общества Востоковедения» и парижского «Этнологического Общества», а также членом–корреспондентом парижского общества «Athenee Oriental». Она в совершенстве владела шестью европейскими языками, хорошо знала латынь, древнегреческий и санскрит.⁴

З.А. Рагозина является автором многотомного сочинения «Древнейшая история Востока», в которое входит «История Индии времён Риг–Веды».⁵ Этот многотомник вызвал восторженный отклик переводчика и издателя

¹ Knauer F. Ueber Varuna's Ursprung. — S. 224—226.

² Ibid. — S. 229—231.

³ Ibid. — S. 226—228.

⁴ Литературное наследство. Неизданный Лесков / Богаевская К.П., Майорова О.Е. — Кн. 2. — М.: Наследие, 2002. — С. 501. Прим. 24.

⁵ Рагозина З.Л. История Индии времён Риг–Веды. Эта книга была впервые издана за границей: Ragozin Z.A. The story of Vedic India as embodied principally in the Rig–Veda. — NY.: G.P.Putnam's Sons, L.: Fisher Unwin, 1895. — 457 p. См. также: Ragozin Z.A. Media, Babylon, and Persia. Including a study of the Zend–Avesta or religion of Zoroaster from the fall of Nineveh to the Persian war. — NY.: G.P.Putnam's Sons, L.: Fisher Unwin, 1903. — P. 34—55.

текста РВ Макса Мюллера, в переписке с которым З.А. Рагозина состояла.¹ Данная работа, по замечанию самой исследовательницы, представляет собою не специальное исследование, а изложение «результатов трудов специалистов в нетехнической, привлекательной форме, доступной пониманию обще-образованной, читающей публики».² З.А. Рагозина т.о. ставит своей целью популяризацию накопленных исследователями знаний. Следует отметить, что делает она это с несомненным талантом, обнаруживая весьма осведомлённое проникновение в сущность излагаемого вопроса и знакомство с современным ей состоянием проблем, стоящих перед учёными. Обращает на себя внимание тот факт, что З.А. Рагозина в своей подаче материала практически не ссылается на работы российских санскритологов и пользуется исключительно сведениями, почерпнутыми из трудов западных индологов.

З.А. Рагозина впервые среди отечественных (и зарубежных) ведологов выдвигает интереснейшую натуралистическую концепцию интерпретации данных РВ, согласно которой основой её религии является «поклонение Огню во всех его видах и проявлениях, видимых и невидимых».³

З.А. Рагозина полагает, что авторы РВ почитали благодетельные силы природы и боялись тьмы и засухи.⁴ Но вывод о натуралистической природе ригведийского богопочитания основывается на выборочном и одностороннем использовании сообщений источника — «если взять из разных песен места покрасивее и связать их, то эти отрывочные черты сольются в стройный и рельефный образ» какого-нибудь природного явления.⁵

¹ Из письма М. Мюллера З.А. Рагозиной: «Я старею, а ещё многое хочу написать, поэтому отказываю себе в удовольствии многое прочитывать, но, открыв ваше сочинение, я прочитал его до конца. Это доказывает, что оно мне очень понравилось. Не могу выразить вам, как я восторгаюсь предпринятым вами делом, и надеюсь, что вы доведете его до конца. Вероятно, некоторые критики скажут, что ваш стиль слишком блестящий и красноречивый, но многих читателей именно это и увлечет. Впрочем, если это и недостаток, то от него легко отучиться» (Цит. по: Лобанов В.В. Библиотека Зинаиды Алексеевны Рагозиной: описание. — Томск: Научн. биб-ка Томского гос. ун-та, 1989. — С. 9.).

² Рагозина З.Л. История. — С. 259.

³ Там же. — С. 268.

⁴ Там же. — С. 144.

⁵ Там же. — С. 156—157.

З.А. Рагозина интерпретирует образы отдельных божеств РВ одновременно и с материалистической, и с абстрактной точки зрения. Так, у исследовательницы Варуна является одновременно обожеествляемым олицетворением физического неба как Укрывателя или Покрова от глагольного корня *-vr̥-* и источником и хранителем высшего философского закона Риты — «космического (мирового) Порядка» как «самой Правды (и) абсолютного Добра». Подобным же образом у З.А. Рагозиной божество дружбы — Митра — «изображает иногда самое солнце, а то Свет вообще или, опять-таки, Силу, управляющую солнцем и заставляющую его светить миру в данное время». По мнению автора, бесконечность физических пространства и времени — Адити — «всегда как будто означает... высшую метафизическую отвлечённость, олицетворяет Бесконечность». Согласно З.А. Рагозиной, луна или месяц — Сома — т.е. физический феномен — существует в небе благодаря абстрактному закону Абсолютной Правды и Добра (X.85.1). Обожеествляемая идея Побуждения или Толчка — Савитар — становится Солнцем–Сурьей и в то же время Многоликим Творцом — Тваштар Вишварупа — и (!) небом. А «бурный, порывистый ветер» — Сарам — представляет ещё и «молитву, — вернее, буквы священного слова, мантры». Более того, «гром есть само Священное Слово, священный Гимн, первообраз речи вообще», т.е. имманентная человеку (X.71) и всему (X.125) «брахманская отвлечённость» — Речь Бога.¹

В своих интерпретациях З.А. Рагозина приписывает одному образу божества сразу нескольких материальных прототипов. Так, у исследовательницы Сома обозначает и используемое в культовых церемониях растение — *Asclepia acida* или *Sarcostemma viminalis* — и выжимаемый из него сок, и питающую его влагу дождя и росы, и какой-то жидкий огонь (т.е., видимо, молнию), и, наконец, месяц как вместилище дождя. Таким же образом у З.А. Рагозиной коровы символизируют и дожде-

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 152 и 158 — о Варуне; С. 161 — о Митре; С. 164—166 — об Адити; С. 195 — о Соме; С. 264, 269 и 272—273 — о Савитаре; С. 283—286 — о Сараме; С. 286—287 и 297—299 — о Вач.

вые тучи, и лучи солнечного света, и ночь с утреннею зарёю. А «Савитар... изображает не только ясное, золотое дневное солнце, но и невидимое, ночное». А символ «утреннего или полуденного солнца Вивасват... может иной раз изображать и сияющее, светящееся Небо». Яма выступает одновременно в роли месяца и заходящего солнца. Побеждаемые Силами Света (Девами) враги (Дасью) могут быть и атмосферными явлениями, и враждебными аборигенами — «почти невозможно решить, о каких врагах идёт речь, о земных ли или небесных».¹

З.А. Рагозина предпочитает в таких случаях натуралистической парадигме ведологии буквально-историческую: «Многие мнимые атмосферические битвы оказываются настоящими, упорными сражениями между земными, смертными бойцами».² Остаётся непонятным критерий, применяемый для оценки упоминаемых РВ событий как исторических. Ведь сама З.А. Рагозина признаётся, что «в Риг-Веде нет истории в прямой повествовательной форме, а только в косвенной, отрывочной... ядро исторической правды... запрятано в непроницаемой толщине наружную кору, защищённую вдобавок бесчисленными колючками».³

В предлагаемой З.А. Рагозиной натуралистической интерпретации религиозно-мифологических образов РВ многие из них оказываются имеющими один и тот же материальный прототип. Так, Солнце может обозначаться фигурами Митры, Сурьи, Ямы и Вивасвата, Вишну и Савитара, небо — Дьяуса, Варуны, Рудры, Тваштара и Вивасвата, молния — Апам Напата, Матарिशвана, Парджаньи, Рудры и Индры, месяц — Сомы и Ямы, буйный ветер — Марутов и Сарамы, тучи — «тучевых демонов Засухи» Вритры и Шушны, Парджаньи, «тучевой коровы Пришни» и Вишварупы, заря — Ушас и Сурьи (женского рода).⁴

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 184—197 — о Соме; С. 248 — о коровах; С. 265 и 267 — о Савитаре; С. 200; см. также С. 197. Прим., и 279 — о Вивасвате; С. 280 и 200 — о Яме; С. 311 — о Дасью.

² Там же. — С. 331—332.

³ Там же. — С. 333.

⁴ Там же. — С. 161, 174, 200, 236, 262, 264 и 278 — солнце; С. 146, 152, 228—229, 272—273 и 278—280 — небо; С. 175, 178, 262 и 276 — молния; С. 192—197 и 280 — месяц; С. 208, 214, 228—230 и 283—284 — ветер; С. 217, 224—225, 228, 240 и 274 — тучи; С. 240 и далее, 291 и 404 — заря.

Не всегда выдвигаемые З.А. Рагозиной объяснения смысла конкретных персонажей подтверждаются данными источника. Так, она не предоставляет доказательств того, что под Митрой в РВ подразумевается Солнце. То же самое можно сказать и по поводу её утверждения о том, что «Варуне было отдано специально ночное небо».¹ Из сообщения о наблюдении Митры и Варуны за Ограниченностью (Дити) и Неограниченностью (Адити) (V.62.8) исследовательница делает слишком далеко идущий вывод о том, что здесь «понятие о неограниченности явно относится к пространству» — т.е. физическому пространству — и что под Дити понимается земля.²

В другом случае З.А. Рагозина трактует стихи, в которых автор гимна указывает, что Агни вернёт его великой Адити и тогда он сможет увидеть отца и мать (I.24.1—2), как «намёк на обычай сжигания тел умерших». Т.о. речь якобы идёт о культе мёртвых, смерти человека и об упоминании Адити как «беспредельности по времени — вечности, бессмертия» — т.е. о бесконечности физического времени.³ Но в той же самой мандале РВ матерью авторы гимнов именуют Широту—Землю, а отцом — Свет—Небо (I.89.4; I.90.7; I.160.1—2; I.164.33; I.185.10; I.185.11). Иногда они вместе называются отцами (I.159.1—2). Т.о. говорить о трупосожжении, культе мёртвых и встрече после смерти с умершими отцом и матерью в загробном мире на основании стихов I.24.1—2 не представляется возможным. Что касается значения образа Адити, то она описывается не только как Мать—Земля (I.72.9), Небо—Сияние и промежуточное пространство, но также как Мать, Отец и Дитя, Все—Силы—Света и как рождённое и нерождённое (I.89.9). Кроме того, Адити является Агни (I.94.14—15), дойную корову—Адити (*dhenur aditir*) дают Митра—Варуна (I.153.3). Т.о. предлагаемый З.А. Рагозиной прототип персонажа Адити в виде бесконечных физических пространства и времени не охватывает всей совокупности данных памятника об этом персонаже.

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 162.

² Там же. — С. 164.

³ Там же. — С. 164—165.

Нет в РВ данных о том, что «Матаришван вне всякого сомнения означает Молнию». Нет в РВ и сообщений, позволяющих видеть в голубом цветке лотоса — месте рождения Агни — «общепринятое поэтическое наименование небесного свода». Утверждение З.А. Рагозиной о том, что «Сомма должен быть Месяцем», тоже не подкрепляется данными текста.¹ З.А. Рагозина не приводит доказательств того, что IX мандала и другие ригведийские гимны к Соме «полны настолько ясными намёками, что не нуждаются в объяснениях».² По словам исследовательницы, в IX мандале 113 гимн не имеет «ни единой строки, ни единого образа, толкование которых представляло бы малейшее затруднение, если за основание принять тождество Сомы с Месяцем и, наоборот, не предоставляло бы непреодолимые трудности на основании всякого другого предположения».³ Но именно в этом гимне менее всего в Соме можно видеть месяц. Так, месяц нельзя выжимать Речью–Истиной и правдой с верой и аскетическим пылом (*soma ṛtavākena satyena çraddhayā tapasā suta*) (IX.113.2). Месяц не может произносить и излучать Истину (*ṛtaṁ vadann ṛtadyumna soma*) (IX.113.4).

З.А. Рагозина утверждает на основании исключительно этимологии, что отец Ямы — Вивасвант — «Светозарный» — является солярным божеством. Нет данных о том, что Вивасват и его сын Яма символизируют утреннее (полуденное) и заходящее солнце (месяц). А исполненные блистательного или солнечного Внутреннего Сияния (*sūryāvasū*) (VII.68.3) близнецы Ашвины объявляются З.А. Рагозиной «утренними сумерками» потому только, что «колесница их запряжена парой серых осликов» и «сумрак по существу своему явление сложное, двойственное: начинается во мраке, теряется в свете». Надо напомнить, что всего в то время было выдвинуто не менее семи объяснений природы Ашвинов. Нет никаких доказательств того, что «Тваштар изобразил собою суровую, грозную, недобрую сторону Неба»

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 178 — о Матаришване, С. 179 — об Агни, С. 192 — о Соме.

² Там же. — С. 194.

³ Там же. — С. 196.

и что «братья Рибхава олицетворяют собой времена года».¹

Нет оснований вместе с З.А. Рагозиной видеть в Вишварупе (Многообразном) изображение облаков как «трёхглавых чудищ». Отсутствуют указания о том, что Саранью (Быстрая) является «быстротечной Ночью»; конечно, если «прилагательное «Саранью»... дополнить существительным «нактэ»... получится «быстротечная ночь» (быстро приходящая и быстро уходящая, так как известно, что в тропических странах почти нет сумерек)». Но такое словосочетание в источнике отсутствует. Саранью (Быстрой) родственна Сарама — она тоже «быстрая», «бегунья» — и для З.А. Рагозиной этого достаточно, чтобы «признать в ней бурный, порывистый ветер, который обыкновенно проносится по небу перед самым тем, как грянет грозовой ливень» — Индра. И в то же время дети Сарамы — Сарамей — оказываются у исследовательницы не порывами бурного ветра, а «несомненно олицетворяющими вечерние сумерки».²

З.А. Рагозина выделяет в РВ несколько хронологических слоёв и утверждает, что процесс её составления продолжался не менее пятисот лет ((до) 1500—1000 гг. до н.э.).³ Конкретных доказательств такого разброса времени создания и критериев такого выделения слоёв содержания памятника автор не приводит.

Хронологическое дробление материала РВ позволяет З.А. Рагозиной выделить три этапа истории отображённой в гимнах религии индоариев.

К первому этапу относятся т.н. «старшие боги» — Дьяус, Притхиви, Варуна, Митра, Арьяман, Бхага, Агни, Апам Напат, Сома, Яма, Вивасвант, Ваю, Парджанья и Рудра; кроме того, «старшими светлыми богами» Грозового и Светового Мифов являются Индра, Пришни, Маруты, Ушас, Ашвины, Сурьи мужского и женского родов и Пушан — остаётся

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 197 и Прим., 200 — о Вивасвате и Яме; С. 254, 252 и 253 — об Ашвинах; С. 273 — о Тваштаре и Рибху. Опровержение понимания Рибху как времён года см.: Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. — С. 83—90.

² Рагозина З.Л. История. — С. 274 — о Вишварупе, С. 278 — о Саранью; С. 280—281 и 283 — о Сараме и Индре; С. 284 — о Сарамеях.

³ Там же. — С. 122—123.

непонятным, относятся ли они к этому же первому этапу. Ко второму этапу причисляются т.н. «меньшие и младшие боги» Вишну, Савитар, Тваштар, Рибху, Саранью, Сарама, Нади и Араньяни. К третьему — т.н. «обогащенные отвлечённости» или «чисто аллегорические олицетворения разных отвлечённостей и свойств, вовсе не имеющие натуралистической почвы»: Праджапати, Вишвакарман, Хираньягарбха, Брахманаспати, Шраддха, Дакшина, Манью и Вач.

Предлагаемая З.А. Рагозиной классификация не всегда позволяет понять, к какой из трёх групп следует относить то или иное божество. Сама З.А. Рагозина пишет, что эта «классификация как научный приём, в конце концов, неудовлетворительна. Тут не совсем подходит, там не хватает».¹ Если мы проанализируем критерии выделения трёх групп божеств, то увидим, что первая из них — индоиранские.² Но восходящий к эпохе индоиранского (Вритрахан=Вэртагна Авесты) и даже индоевропейского (зверь Индрок восточнославянской мифологии) единства Индра у З.А. Рагозиной «создался на почве самой Индии (вернее даже — Пенджаба)». И с другой стороны, Рудра включается исследовательницей в число тех божеств, которые «очень древни». Третья группа выделяется по принципу абстрактности природы входящих в неё персонажей. Но при этом обожествляемая идея Бога как Многообразного Творца и Побудителя (Вишварупа Тваштар Савитар) у З.А. Рагозиной причисляется не к третьему, а, судя по всему, ко второму этапу и именуется «очень старым богом, более чем полузабытым».³

З.А. Рагозина не придерживается единой методики при интерпретации многочисленных свидетельств отождествления божеств РВ между собой.⁴ Но в конечном итоге исследовательница ставит перед собою вопрос о монотеизме ригведийских поэтов и приходит к выводу о том, что в гимнах

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 259.

² Там же. — С. 203.

³ Там же. — С. 220—221 — об Индре, С. 262 — о Рудре, С. 271 — о Вишварупе–Тваштере–Савитаре.

⁴ Там же. — С. 161—162 — о Митре и Варуне; С. 164 — об Адити; С. 264 и 272 — о Савитаре; С. 289 и 471.

наблюдаются два вида «стремления к единобожию». Первый из них — генотеизм в духе М. Мюллера — она характеризует как «объяснение отчасти верное, но поверхностное». Второе — «это страсть их одного бога смешивать с другим или с несколькими, а то и со всеми вместе».¹

З.А. Рагозина приходит к выводу о «Едином, которого мудрые певцы раздробляют многими именами. Ведь к этому, в конце концов, сводится всё это передёргивание, всё это переливание и сливание в одно разных божественных личностей, вся эта игра, заменяющая одни имена другими... Есть одна божественная Сила, которая привлекает и поглощает все прочие, вроде того как крупный шарик ртути поглощает множество мелких... Эта божественная личность есть ни кто иной, как Агни».²

З.А. Рагозина говорит о чрезвычайно развитом монотеистическом характере религиозной системы РВ. С такой позиции кардинальным образом трансформируется вся связанная с её гимнами герменевтическая ситуация и возникает совершенно новая реконструкция содержания текста, которая изменяет представления не только о древнейшем периоде истории индоарийских племён и их религиозной философии, но и вносит значительные коррективы в историю философской мысли всего человечества.

З.А. Рагозина полагает, что «арийцы... были огнепоклонниками». Соответственно т.н. боги или «Дэвы... ведийского периода были лишь носителями разных имён, за которыми не скрывается никакая суть или личность... лишь лица, ипостаси одного Агни, — «personae» его в первоначальном, буквальном значении этого латинского слова, а именно — маски». Потому что «Агни — Свет-Тепло — есть то божественное, предвечное, самосущее Единое, которое, проявившись, наполняет собою все миры, обитает во всём существующем и всё существующее в себе

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 469—471.

² Там же. — С. 474.

содержит».¹

На основании вышеизложенного З.А. Рагозина делает вывод о том, что древние арии ранее первых греческих философов создали теорию мироздания и при этом «превзошли их мудростью: тогда как у греков одни считали Воду начальной, основной стихией, а другие — Огонь, ведийские арийцы... отгадали, что только в сочетании обоих — Тепла и Влаги — всемирное жизненное начало».²

Однако нельзя согласиться с односторонне натуралистическим характером реконструируемого З.А. Рагозина огнепоклонничества РВ. Исследовательница утверждает, что «ничего не может быть яснее натуралистического значения бога Агни. Почти незаметно даже примеси антропоморфизма: перед нами чистая, неприкрашенная огненная стихия».³ Но такое заключение основано на игнорировании массы свидетельств о психологической природе Агни и отождествляемых с ним богов. А наличие таковых с несомненностью позволяет говорить о гораздо более глубоко развитом, нежели то предполагает З.А. Рагозина, характере религиозно-философской системы или тайного учения индоарийской мистериальной общины (*āryavarna*). Причём интересен тот факт, что З.А. Рагозина не обнаруживает этой глубины символического смысла в гимнах РВ и в то же время находит её в генетически родственных ей Гатах Заратуштры, о котором пишет, что «самая суть его реформы состояла в превращении культа Огня и Сомы (Атара и Хаомы) в символический обряд».⁴

З.А. Рагозина является сторонницей привлечения этнографических данных для исторических реконструкций. Поэтому она зачастую интерпретирует РВ с использованием несоизмеримо более поздних источников информации — для отождествления рек Пенджаба с семью потоками (Сапта Синдху)

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 476, 478 и 480.

² Там же. — С. 478. Ср. схожие выводы о предвосхищении ригведийскими поэтами идей, высказанных древнегреческими мыслителями: Овсяннико-Куликовский Д.Н. Очерки из истории мысли; Он же. Очерки из истории мысли (статья вторая); Griswold H.D. Brahman. — P. 31—36.

³ Рагозина З.Л. История. — С. 169—174.

⁴ Там же. — С. 476.

древневедических поэтов, упоминаемых ими врагов (Дасью) — с примитивными племенами современных ей тёмнокожих аборигенов, практикуемого авторами РВ жертвоприношения — с распространённым в её время в Индии «чисто семейным служением божеству», выжимаемого ими Сомы — с применяемым в позднейшем культе соком молочайника или с месяцем Упанишад и Пуран, воспеваемого ими Ямы Вайвасваты — с богом смерти АВ, призываемых ими Ашвинов — с близнецами Нирукты.¹

Особенно подробно З.А. Рагозина останавливается на идентификации ригведийских Дасью как «неарийских туземных народов, которые арийские пришельцы после многолетней... многовековой, борьбы покорили и поработили». Автор утверждает, что упоминаемое в РВ выражение *śiṣṇadevā* (VII.21.5) надо переводить как «имеющие богом Шишну или Шешу» — «мудрого исполинского Змия Шешу» — и считает, что так арии именовали поклонявшихся змеям (Вритра РВ = Шеша Махабхараты) племена дравидов.² Трудно согласиться с исследовательницей в её реконструкции борьбы между ригведийскими провидцами Васиштхой и Вишвамित्रой как лидерами и представителями «узкого консерватизма и либерализма». За исключением упоминания этих двух имён всё остальное З.А. Рагозиной излагается с привлечением позднейших источников.³

З.А. Рагозина является сторонником буквального историзма сведений РВ, но при этом зачастую не предоставляет подтверждений своих выводов. Это относится к характеристике демона Шамбары как вождя «свирепых племён севера». Описание битвы Судаса и десяти раджей как исторического события у исследовательницы наполнено большим количеством предположений и не может быть признано заслуживающим доверия.⁴

Значительную часть своей работы З.А. Рагозина посвящает разбору

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 116—117, 121—122, 124, 186—187, 192—194, 198—199, 217, 253 и 294—295.

² Там же. — С. 309 и далее, 322—323, 330 и далее.

³ Там же. — С. 349—353. См.: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль. — С. 30.

⁴ Рагозина З.Л. История. — С. 355—356. Опровержение историчности образа Шамбары и битвы Судаса с десятью раджами см.: Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова. — С. 200—210.

нескольких гимнов X мандалы как последовательных описаний погребального и свадебного ритуала.

В первом случае основное внимание уделяется истолкованию 18-го гимна. По мнению автора, первые 6 стихов (из 14 его составляющих) являются «благословением над живыми» и никакого отношения к похоронам не имеют. Затем «начинается настоящий обряд. Женщины вступают в священную ограду и поливают тело благовонными елями и топленным коровьим маслом» и произносится стих 7. Но в данном стихе неких жён (*imā nārīr*), — не вдовых и счастливых в браке или имеющих прекрасных мужей (*avidhavāḥ supatnīr*) — призывают самих натереться маслами (а не умачать ими покойника) и без слёз, без болезней и в красивых драгоценностях взойти на ложе (*āñjanena sarpiṣā samviçantu / anaçravo anamīvāḥ suratnā ā rohantu janayo yonim agre*)! Потом, по словам З.А. Рагозиной, «брат усопшего в качестве его представителя, а если нет брата, то приёмный сын или ученик или старый слуга берёт вдову за руку со словами», призывающими её — лежащую рядом с бездыханным — восстать к миру живых и прийти куда-то (*ud īrṣva nāry abhi jīvalokaṃ gatāsum etam upa çeṣa ehi*); кроме того, утверждается, что она приобрела состояние жены в отношении мужа (*patyur janitvam abhi sam babhūtha*) и он жаждет её и держит за руку (*hastagrābhasya didhiṣos tavedaṃ*) (стих 8).¹ Здесь остаётся неразрешённой следующая загадка — лишённый дыхания оказывается обладающим желанием и производящим движения (8), а его супруга в предыдущем стихе призывается к нему на ложе (*ā rohantu janayo yonim agre*) в числе не вдовых и счастливых в браке или имеющих прекрасного мужа (*avidhavāḥ supatnīr*) и вступает с ним в брак (*patyur janitvam abhi sam babhūtha*). Сведения о братьях покойного, его приёмных сыновьях или учениках или старых слугах берутся исследовательницей из позднейших погребальных текстов. В реконструкции З.А. Рагозиной оказывается, что стихи 7—9 изучаемого гимна описывают древний обряд трупосожжения, а стихи 10—14 того же гимна — позднейший

¹ Рагозина З.А. История. — С. 384—385.

обряд трупоположения или захоронения обуглившихся костей умершего.¹

Далее З.А. Рагозина останавливается на истолковании свадебного гимна Х.85. На основании стиха 46, в котором новобрачную призывают стать повелительницей всего рода своего мужа — его отца, матери, братьев и сестры — исследовательница делает следующее заключение: «Вот какой властью пользовалась древнеарийская жена с согласия и благословения самого мужа!». ² Но такая реконструкция основана на узком внеконтекстном толковании текста памятника.

Если рассмотреть всю совокупность сообщений гимна Х.85, то можно сделать только один вывод — о светоносной божественной природе (Сурья) приходящей к человеку жены и о мистическом характере их соединения. Поэтому последняя, прежде чем стать супругой смертного, становится возлюбленной Сомы, затем Гандхарвы и Агни (стихи 40—41). Поэтому Владельца Всего Внутреннего Света (Вишвабасу) просят отступить от неё и отдать её человеку (стихи 21—22). Поэтому дающими ей приданое и её подружкой на свадьбе являются стихотворные размеры (6), украшением прекрасного одеяния — напевы (6), украшением головы и причёской — метрические речи (8), мазью для умащения — зрение (7), свадебной повозкой — мысль, крышей повозки — Свет–Небо, упряжными — лучи (10), колёсами повозки — слух или сияния (11 и 12), ступицами колес — восхваления (8), притороченным к повозке ларём — Небо–и–Земля (7), осью повозки — дыхание (12), упряжью — гимны и мелодии (11), подушкой на сидении — познание (7). Поэтому на свадебный поезд пытаются напасть разбойники (32). Поэтому её просят не быть убийцей своего человеческого мужа (44) при проникновении в него (29). Поэтому её отдаёт человеку Пламя (Агни) (39).

Ряд гимнов РВ З.А. Рагозина считает «картинками из тогдашнего быта... *Culturbilder*. Такие песни не имеют ничего общего собственно с религией». Сюда исследовательница относит «Гимн Щедрости» (Х.117),

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 387.

² Там же. — С. 408.

«Гимн игрока» (X.34), «Гимн проклятий» (VII.104), «Песню лекаря» (X.97) и гимн «всяких занятий и промыслов» IX.112.¹ Символический смысл этих гимнов игнорируется.²

Отдельно З.А. Рагозина останавливается на ригведийском жертвоприношении (yajñaḥ). Автор приходит к выводу о том, что ригведийские жрецы уже образуют сословие, однако не организованы в касту.³ Интересен тот факт, что не получившее сколько-нибудь значительного научного резонанса в России сочинение З.А. Рагозиной именно за рубежом оценивалось достаточно высоко и в дальнейшем стало авторитетным источником для последующих поколений зарубежных индологов. Так, на неё часто ссылаются индийские толкователи Вед.⁴ Другой автор приводит выше процитированное мнение З.А. Рагозиной о древневедических жрецах как нечто уже не требующее подтверждения⁵ — таким образом оно стало одним из тех «положений, которые по сей день переходят из книги в книгу в качестве достоверных результатов научного исследования, не подвергаясь при этом дополнительной проверке источниками в свете новых материалов и гипотез»⁶. К числу таковых надо отнести и весь набор стандартных описаний элементов жертвоприношения и связанных с ним общественных отношений, приводимый в книге З.А. Рагозиной — рассуждения о плате за жертву, заказчиках церемонии, алчности жрецов, неправдоподобно значительном характере вознаграждений за совершение церемоний, имущественном расслоении жречества.⁷

¹ Рагозина З.А. История. — С. 409—416.

² См. о гимнах IX.112 и X.97: Семененко А.А. О символизме производящей экономической деятельности в Ригведасамхите // Экономическая история в дискуссиях: межд. сб. науч. трудов / под общ. ред. И.А.Ашмарова. — Вып. 3. — Воронеж: ГОУ ВПО «ВГТУ», 2009. — С. 215—219 // http://www.archive.org/details/OSimvolizmeProizvodiascheiEkonomicheskoiDeiatelnostiVRigvedasamhite_497; см. о символизме игры в кости: Он же. О природе сияющих (sūrāyas) покровителей. — С. 62—63, Прим. 15.

³ Рагозина З.Л. История Индии. — С. 418—419.

⁴ Pāṇḍey, Nārāyaṇ Bhavānārāo. The Vedic fathers of geology. — Poona: Printed at the Arya-Bhushan Press, 1912. — P. 45; Das, Abinas Chandra. Rig-Vedic India. — Vol. I. — Calcutta: University of Calcutta, 1921. — P. 24, 57, 59—60, 69, 119, 181, Note 2, and 210—216. (любопытно, что этот автор считает её мужчиной — Mr. Z.A. Ragozin); Радхакришнан С. Индийская философия. — Т. I. — С. 94 и 97.

⁵ Sabourin L.S.J. Priesthood. A comparative study // Studies in the history of religions (Supplements to Numen). — XXV. — Leiden, 1973. — P. 22.

⁶ Шетелих М. Чёрные противники ариев в «Ригведе» // Вестник древней истории. — 1991. — № 1. — С. 3.

⁷ Рагозина З.А. История. — С. 419—423.

З.А. Рагозина приходит к выводу о том, что ригведийское «жертвоприношение есть подражание главным небесным и атмосферическим явлениям», и говорит о существовании «полной параллели между жертвоприношением и небесными явлениями». Исследовательница утверждает, что в сборнике имеются многочисленные тексты, в которых описывается прямая мифологическая зависимость успешного протекания необходимых человеку атмосферных и световых явлений в небе от правильно совершаемого материального жертвоприношения людьми на земле — например, это гимн-моление о дожде (X.98). В этом и двух других случаях (I.88 и X.101) автор производит весьма поверхностную интерпретацию текста.¹

В подтверждение того, что «Дэвы — младшие боги, жертвуют могучим Асурам... т.е. индоарийские боги, — могучим, первородным древнеарийским божествам... которых они в конце концов всё-таки почти или совершенно выживают»², З.А. Рагозина ссылается на стих, в котором, по её мнению, сообщается о том, что «Дэвы с верою поклонились могучим Асурам» (X.151.3). Но в нём на самом деле говорится, что Силы Света создали веру среди Владык Дыхания Жизни или в Них (*deva asureṣu çraddhām cakrire*). Т.е. в нём вообще нет речи о принесении жертвы (*yajñah*) кем-либо кому-либо. Т.о. не может быть речи о жертвовании Девов Асурам. Во втором стихе, на который ссылается исследовательница (X.90.16), говорится не об Асурах, а о Садхьях; кроме того, в данном стихе Садхьи не описываются как объекты поклонения Девов. На основании данных РВ нет возможности сделать вывод о смене почитания Асуров почитанием Девов, к тому же последние постоянно именуются первыми.

Исследовательница обращается к нескольким сообщениям источника (VI.11.2; X.7.6; X.65.7; X.81.5) со свидетельствами жертвоания Светоносными-Девами самим себе и рассуждает следующим образом: «*Яджна*... буквально означает просто «священное действие»... если обряд,

¹ Рагозина З.А. История. — С. 424—426, 429, 431—432 и 437.

² Там же. — С. 438—439.

совершаемый богами на небе, — *яджна*, — назвать не «жертвоприношением», а именно «священнодействием», то... в том, что боги совершают какое-то священное действие... нет ничего нелепого или непонятного».¹ Но если *уај̐ṇаḥ* земная и *уај̐ṇаḥ* небесная — разные вещи, то З.А. Рагозина не может утверждать, что «небесное жертвоприношение есть подлинник, земное — копия... тут большее, нежели подражание; тут прямо тождество».²

После этого З.А. Рагозина переходит к описанию церемонии принесения в жертву царского коня (Ашвамедха). Исследовательница утверждает, что последнее описывается в гимнах I.162 и I.163 «с возмутительным... реализмом... в таких выражениях, что приходится недоумевать, идёт ли речь о животном, или о самом царе и боге». Она констатирует в этих гимнах «одно из тех смешений правды и мифа, которые так озадачивают и сбивают исследователей».³ Однако символизм лошади (*aṣvaḥ*) РВ раскрывает сообщением о том, что происхождение Индры из коня (*aṣvād*) надо понимать как рождение из Силы (*ojaso*) (*aṣvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātam uta manya enam*) (X.73.10). И уже в первом стихе гимна I.162 подчёркивается, что эта энергия порождается Светоносными (*devajatasya*). Это не позволяет в полной мере согласиться с мнением З.А. Рагозиной о том, что настоящий «земной конь считается их (богов) представителем, их символом». Достаточно подробное описание частей приносимого в жертву животного (I.162.8–18), на наш взгляд, выполняет функцию охранения тайного знания от непосвящённых.

Далее З.А. Рагозина утверждает, что индоарии в больших масштабах практиковали человеческие жертвоприношения.⁴ Она приводит упоминания о принесении людей в жертву в позднейшей ведической литературе, что в принципе не относится к предмету нашего и её исследования.⁵ По мнению З.А. Рагозиной, «о человеческих жертвах прямо не говорится в Риг-Веде, но

¹ Рагозина З.Л. История. — С. 440—441.

² Там же. — С. 437.

³ Там же. — С. 442—446.

⁴ Там же. — С. 446.

⁵ Там же. — С. 446—449.

на них намекается весьма ясно, по ведийскому выражению, «для знающих»». ¹ Для доказательства этого положения З.А. Рагозина ссылается на три места с описанием мифа о Шунахшепе (I.24.12—13; I.25.21; V.2.7). Но исследовательница не учитывает возможности символического смысла рассказа о нём и того, что источник рассматривает освобождение Шунахшепы как положительное событие. Т.е. авторы текста оказываются противниками человеческих жертвоприношений — в таком случае они просто не могут проводить их сами. Ещё один стих, приводимый З.А. Рагозиной в доказательство описания РВ приношения людей в жертву (I.163.8), может быть понят совсем по-другому.

Анализ научного наследия З.А. Рагозиной по проблемам герменевтики текста РВ показывает, что исследовательница обобщила в своей работе основные положения натуралистической и буквально-исторической парадигм западноевропейской ведологии и изложила их в популярной и общедоступной для читателя–неспециалиста форме. З.А. Рагозина внесла значительный вклад в изучение РВ разработкой смелой гипотезы о монотеистическом огнепоклонничестве составителей памятника. Она является единственным из дореволюционных российских учёных, попытавшихся привести всю совокупность содержащейся в РВ информации о религиозном поклонении индоариев к одному общему знаменателю. Предлагаемая исследовательницей концепция огнепоклонничества авторов древнейших ведических гимнов не отрицает, а включает в себя теорию политеистической натуралистической интерпретации индоарийской религии. Вывод о единобожии ригведийских поэтов подтверждается в настоящее время целым рядом российских индологов. ² Кроме того, З.А. Рагозина обнаружила два уровня теологического значения РВ — внешний (экзотерический) политеистический и внутренний (эзотерический) монотеистический. Это позволяет рассматривать исследовательницу как

¹ Рагозина З.А. История. — С. 449.

² Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма. — С.19; Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма. — С. 131; Гринцер П.А., Гринцер Н.Л. Становление. — С. 155—156.

предшественницу открытия «тайного языка «Ригведы»» (П.А. Гринцер).¹ Хотя З.А. Рагозина и не открыла символического значения ригведийских культов Агни и Сомы, она сделала значительный шаг в этом направлении. Более того, отечественная исследовательница обнаружила символизм ещё более древнего индоиранского жертвоприношения осознанием того, что сущность религиозной реформы Заратуштры «состояла в превращении культа Огня и Сомы (Атара и Хаомы) в символический обряд».²

Евгений Александрович Елачич (1880—1945) родился в Киеве в потомственной дворянской семье сербского происхождения, поступил на математическое отделение Петербургского университета, но перевёлся на естественно-историческое и по его окончании в 1903 г. был причислен к Министерству народного просвещения. Преподавал в земских пригородных школах, с 1904 г. служил инспектором народных училищ и попечителем домов трудолюбия, в 1905 г. подал в отставку. За организацию попечительства крестьянам в местностях, пострадавших от неурожая, в 1899 и 1905 гг., в 1907 г. был награжден орденом св. Анны 3-ей степени. Е.А. Елачич являлся членом Постоянной комиссии по устройству народных чтений. С 1904 г. выходят его научно-популярные сочинения по биологии и зоологии и рассказы для детей (первая книга — «Происхождение видов и дарвинизм», СПб., 1904). В 1910 г. за выслугу лет он был произведён в титулярные советники.³

В том же 1910 г. была издана книга Е.А. Елачича «Крайний Север, как родина человечества на основании новых исследований естественно-исторических и филологических наук».⁴ Эта работа состоит из двух частей. В

¹ Sri Aurobindo. The Secret of the Veda; Idem. The Upanishads. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1994. — P. 1—13, 19—24, 84—86, 89, 114—115, 155, 158, 173—175, 181 and 336—347; Он же. Основы индийской культуры / Пер. сангл. М.Л. Салганик // Гхош Ш.А. Собрание сочинений. — Т. VIII. — СПб.: Издат-во «Адити», 1998. — С. 140, 144—158 и 260—281; Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление; Гринцер П.А. Тайный язык "Ригведы"; Елизаренкова Т.Я. Заметки об имени в «Ригведе» // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. — М.: Языки славянских культур, 2005. — С. 541—555.

² Рагозина З.Л. История. — С. 476.

³ Чалая А. Забытый педагог и учитель // Биология. Всё для учителя. — Пилотный выпуск 2010. — С. 25—28.

⁴ [Елачич Е.А.] Приложение III. Крайний Север как родина человечества // Гусева Н.Р. Русский Север — прародина индославов. — М.: Вече, 2010. — С. 244—294.

первой автор излагает современные ему представления о палеогеографии, палеоклиматологии и палеозоологии в связи с проблемой происхождения человека и в ней делается вывод о том, что «наиболее вероятная родина индоевропейцев — Крайний Север».¹ Вторая часть представляет собою весьма подробное и сочувственное изложение основных положений книги индийского исследователя Л.Б.Г. Тилака «Арктическая родина в Ведах» (1903).² Е.А. Елачич заключает своё сочинение следующими словами: «новые исследования индийского учёного Тилака и ряда других филологов сыграли и сыграют в будущем громадную роль для разрешения вопроса о родине человечества, а следовательно, и вопроса о происхождении человека».³

Несмотря на то, что д.ист.н. Н.Р. Гусева в своих многочисленных публикациях неизменно выступает сторонницей выводов Л.Б.Г. Тилака об арктической прародине индоевропейцев⁴, анализ основных положений этой теории демонстрирует её несостоятельность.⁵ Но сам факт обращения русского антрополога дореволюционного периода Е.А. Елачича для решения проблем антропогенеза и прародины индоевропейцев к книге малоизвестного ему индийского учёного, опубликованной на другом конце света и посвящённой интерпретации иранских и индоарийских текстов, показателен. Незадолго до этого работа Л.Б.Г. Тилака нашла свой сочувственный отклик и в Германии.⁶ Это говорит о существовании общей тенденции, характерной для европейской культуры.⁷

¹ [Елачич Е.А.] Приложение III. Крайний Север. — С. 244—271.

² Там же. — С. 272—294; Tilak S.L. Collected works. — Vol. II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. — Poona: Kesari Prakashan, 1975; Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р. Гусевой. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 528 с.

³ [Елачич Е.А.] Приложение III. Крайний Север. — С. 294.

⁴ Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 336 с.; Она же. Арии и древнеарийские традиции. — М.: Белые Альвы, 2010. — 208 с.; Она же. Русский Север — прародина индославов. — М.: Вече, 2010. — 304 с.

⁵ Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. — Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: Мысль, 1983. — 367 с.; Padmakar Vishnu Vartak. Scientific knowledge in the Vedas. — Delhi: Dharam Hinduja International Centre of Indic Research, 1995. — P. 3—21; Семенов А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г. Тилака. — С. 11—77.

⁶ Biedenkapp G. Der Nordpol als Voelkerheimat. Nach den Ergebnissen der praehistorischen, etymologischen und naturwissenschaftlichen sowie insbesondere der Veda- und Avesta-Forschungen Tilaks dargestellt. — Jena: Hermann Costenoble, 1906. — 195 S.

⁷ Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. — СПб.: Евразия, 2000. — С. 17—119.

Андрей Петрович Чайковский (1841—1920) родился в дворянской семье в Казанской губернии, воспитывался в 1-м Московском кадетском корпусе, потом был слушателем Академии генерального штаба в г. Боровичи. За участие в панихиде по расстрелянным революционерам в 1862 г. был переведён в Туркестан. Здесь А.П. Чайковский стал первым начальником Иссык-Кульского уезда, участвовал в основании г. Каракол (позднее Пржевальск), изучил узбекский язык и культуру. Через 10 лет вернулся в Москву и последовательно служил в разных городах европейской и азиатской частей Российской империи. В отставку вышел в 1902 г. в звании генерал-лейтенанта.¹

В Туркестане А.П. Чайковский глубоко заинтересовался палеогеологией региона. Изучение русел высохших и сохранившихся рек, Книги Иезекииля, сочинений Геродота и Страбона привело его к выводу о том, что в древности из Иссык-Кульской долины вытекала большая река, принимавшая в своём течении на запад по руслам рек Чу, Яны-Дарья и Узбой притоки Сыр-Дарья и Аму-Дарья и впадавшая в Каспийское море. После землетрясения Иссык-Кульская долина осела, что привело к образованию в ней замкнутого озера Иссык-Куль и пересыханию древней реки.² Гидрологическая катастрофа разрушила бы систему существовавшего в данном регионе ирригационного земледелия и вынудила обитавшее в нём население переселяться из прародины. А.П. Чайковский сделал вывод о том, что такой миграцией стало вторжение Ассуров в Индию.³

В 1914 г. результаты сорокалетних изысканий А.П. Чайковского были опубликованы в монографии «Родина народов арийской расы». В ней автор охарактеризовал РВ как исторический документ, позволяющий не только

¹ Восстание 1863 г. и русско-польские революционные связи 60-х гг. Сборник статей и материалов / Под ред. В.Д. Королюк, И.С. Миллера. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 579; Лунин Б.В. Русские путешественники и исследователи о киргизах. — Фрунзе: Изд-во Илим, 1973. — С. 98 и 156—157; Чайковский П.И. Полное собрание сочинений / Под общ. ред. Б.В. Асафьева. — Т. XVII. Литературные произведения и переписка. — М.: Гос. музыкальное изд-во, 1981. — С. 289.

² Чайковский А. Туркестан и его река по Библии и Геродоту (По поводу Аму-Дарьинского вопроса). — Владимир: Печатня А. Паркова, 1884. — 30 с.; Он же. Далёкое прошлое Туркестана. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1896. — 95 с.

³ Там же. — С. 35—36.

реконструировать религию и быт ведийских племён, но и установить место создания этого сборника гимнов по описываемым им в символической форме природным явлениям.¹

По мнению исследователя, памятник был создан вне Индии. К такому выводу он приходит в результате серии «отождествлений» ригведийских имён: Сарасвати — р. Сарысу и Чу, Ямуна — р. Аму-Дарья, Шуна — р. Чу, Сира — р. Сыр-Дарья, Парушни — р. Джана-Дарья, Раса — Каспийское море, Сапта Синдху — Семиреченский край в Туркестане, Бхуми — Баумское/Буамское ущелье, Урва — Иссык-кульский уезд.² Т.о., по А.П. Чайковскому, ригведийские гимны были составлены в Средней Азии. При этом он отбрасывает устойчивую, достоверную и принятую европейской индологией традицию отождествления гидронимов РВ с названиями водоёмов Северо-Западной Индии: Сарасвати — не р. Сарсути-Гхаггар, Синдху — не р. Инд, Ямуна — не приток Ганга р. Джамна, Швета — не приток Кабула р. Сват.³

Данные многих постригведийских текстов о пересыхании Сарасвати и исчезновении её в песках в Винашане трактуются при этом как указание на гидрологическую катастрофу в Туркестане, разрушившую систему стока рек из Иссык-Кульской долины по руслам совр. Чу, Яны-Дарья и Узбоя в Каспийское море; Винашана при этом понимается как устье р. Чу, оторванной от прежнего течения.⁴

Весьма остроумно опровергая трактовку ригведийского Вритры как облака, А.П. Чайковский объявляет его обозначением системы оросительных каналов с Асурами-плотинами.⁵ Она была уничтожена в результате

¹ Чайковский А.П. Родина народов арийской расы, где она была и отчего покинута. (Материалы к историко-географическому исследованию арийской проблемы). — М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1914. — С. 218.

² Там же. — С. 15, 21—22, 25, 28, 33, 40—41, 58—59, 62, 65, 116—117, 132, 283—284, 294—296 и 336. По мнению Н.Г. Сардесаи, изначально под страной Семи Рек подразумевался не Пенджаб, а Семиреченский Край в Средней Азии (Sardesai N.G. The land of Seven Rivers // CE RGB. — P. 93—96.).

³ Чайковский А.П. Родина. — С. 53—57 и 63.

⁴ Там же. — С. 46—47, 57—59, 69 и 78.

⁵ Там же. — С. 222—223, 225—228, 231—233, 251—252, 286 и 289—290. Д.Д. Косамби видит во Вритре систему оросительных каналов и плотин долины Инда (Косамби Д.Д. Культура и цивилизация древней

землетрясения Индрой — грозовым облачным божеством, олицетворяющим дождь — и весенними паводками или селевыми потоками — Марутами (чьей матерью является земля (Пришни), а отцом — воздух (Рудра)). При этом также весьма обоснованно опровергается отождествление Марутов и Рудры — с ветрами, а Пришни — с пёстрым облаком.¹

После этого, считает А.П. Чайковский, в Средней Азии началась засуха (персонифицируемая Шушной), вызванная запрудившими реки горными обвалами (олицетворения которых — Вала и др. Асуры), но Индра победил Шушну, а Ангирасы (обожеествлённые создатели каналов) с его помощью рассекли горы (Валу) и остальные запруды и восстановили течение вод.² Руководили этими работами прибывшие из Греции Ясон и его спутник Армен, «отождествляемые» с ригведийскими Ушанасом и Сарамой, помогавшими Индре (заменяющий Индру в борьбе с Валой Брихаспати при этом тоже объявляется рекою).³ Их пригласили потому, что сами арийцы не могли касаться осквернённой воды, в которой плавали трупы утонувших во время катастрофы людей (аналогичным образом интерпретируется сообщение РВ о струящей врагам яд Сарасвати).⁴ Но после восстановления течения вода из Страны Мертвецов (затопленной Иссык–Кульской долины, «отождествляемой» А.П. Чайковским с миром Ямы в РВ) осквернила всё течение современной реки Чу, что и стало причиной ухода обитавших по её берегам предков индоариев и бегства Ясона на родину.⁵

Согласно реконструкции исследователя, эта миграция была нашествием Асуров в Северную Месопотамию и Индию, основавших Ассирию и из-за своей жестокости демонизированных аборигенами Южной

Индии. Исторический очерк. Пер. с англ. М.Б. Граковой-Свиридовой. Ред. и предисл. Н.Р. Гусевой. — М.: Прогресс, 1968. — С. 88.).

¹ Чайковский А.П. Родина. — С. 49, 71—72, 125, Прим. 1, 219, 238—245, 252, 278 и 285.

² Там же. — С. 250—252, 276—277, 285—291, 297—299 и 367.

³ Там же. — С. 49, 332, 352, 356, 358 и 383.

⁴ Там же. — С. 382.

⁵ Там же. — С. 48, 60—62, 385, 390 и 392.

Азии.¹ Часть же мигрантов, живших на берегах одного из больших рукавов древней Сарасвати (= ригведийской Расы), ушла в Восточную Европу и стала предками славян.²

Общий анализ работ А.П. Чайковского не позволяет согласиться с его выводами. Они основаны на не заслуживающих никакого доверия «отождествлениях» ригведийских терминов с современными географическими названиями (также, напр., эпитет Сомы Инду (Капля) трактуется как Индия³), а персонажей ригведийской мифологии — с древнегреческими, и игнорируют несколько тысячелетние данные индийской географической традиции. Сам автор этой концепции признаёт, что в его книгах «очень много гадательного и слишком мало твёрдого материала».⁴ При рассмотрении проблем внутренней хронологии и организации текста РВ А.П. Чайковский демонстрирует незнание достижений западноевропейской ведологии, дважды утверждая, что ригведийские гимны собраны «в секции и главы в неизвестной последовательности и без всякой хронологии; порядок их подбора и время их составления так же неизвестны».⁵ С географической точки зрения академик В.В. Бартольд называет теорию А.П. Чайковского о существовании единой системы водостока в Средней Азии фантастической.⁶

Но полезным вкладом в изучение РВ А.П. Чайковского следует признать обоснованную критику общепринятой натуралистической метеорологической интерпретации значения образов ригведийских Вритры, Марутов, Пришни и Рудры.

¹ Чайковский А.П. Родина. — С. 259—261, 265—267, 271 и 280. Ассирийцами Асуров считает Д.Р.Бхандаркар (Bhandarkar D.R. Some aspects of ancient Indian culture. Sir William Meyer Lectures, 1938—39. — Madras: University of Madras, 1940. — P. 33—36.).

² Чайковский А.П. Родина. — С. 125—126, Прим. 1.

³ Там же. — С. 263—265.

⁴ Там же. — С. 389.

⁵ Там же. — С. 338; см. также: С. 262—263.

⁶ Бартольд В.В. Работы по исторической географии. — М.: ВЛ, 2002. — С. 23.

Глава II.

Натуралистическо-психологическая интерпретация

Ригведы Д.Н. Овсянико-Куликовского.

2.1. Формулировка психологической парадигмы истолкования ригведийских гимнов Д.Н. Овсянико-Куликовским.

Данная глава посвящена рассмотрению той части ведологического наследия Д.Н. Овсянико-Куликовского, в которой наряду с натуралистической и буквально-исторической (в т.ч. культовой) интерпретацией сообщений памятника исследователь разрабатывает качественно иной парадигмальный подход — психологический. Элементы психологической парадигмы герменевтики РВ были созданы Д.Н. Овсянико-Куликовским в его самых первых работах и сразу же прошли достаточно жёсткое апробирование в научной дискуссии с ведущим отечественным ведологом того периода — В.Ф. Миллером.

Разработка психологической парадигмы интерпретации текста РВ производилась Д.Н. Овсянико-Куликовским при истолковании ригведийского культа и тесно связанных с ним образов Сомы и Речи–Вач; кроме того, российский санскритолог пытался доказать генетическое родство и первоначальное тождество Сомы с такими ригведийскими персонажами как Господин Священного Слова — Брихаспати–Брахманаспати, пары Сарасвати–Сарасван и Гандхарва–Вена, а также Дадхикра–Дадхикраван.

Д.Н. Овсянико-Куликовский стал первым толкователем РВ Нового Времени, обнаружившим в начале 1880–х гг., что авторы памятника находились на той стадии развития религиозного сознания, когда «человек обоготворял свои собственные душевные и телесные состояния, когда, напр., болезнь, гнев, радость и пр. он понимал как особого рода существа, в него вселившиеся. Так же точно смотрел он и на различные экстатические

состояния».¹ Д.Н. Овсяннико-Куликовский выступает против односторонне натуралистического истолкования ригведийской религиозно-мифологической системы: «Древние далеко не были до такой степени астрономы и метеорологи, как это думает современная сравнительно-мифологическая школа. Конечно, явления небесные и метеорологические обращали на себя их внимание и вызывали в них усиленную мифо-слагательную деятельность. Но за всем этим они не оставались глухи и слепы ко всему... психологическому... Таинственный мир душевных движений привлекал к себе внимание и пылливость древних не меньше».² В другом месте Д.Н. Овсяннико-Куликовский добавляет, что ««молитвы» понимались как нечто объективное, независимое от молящегося человека; это отнюдь не просто функция души человеческой, это — как бы самостоятельные и к тому же одарённые сверхъестественной силою существа... эти «богини речи»... «молитвы» и гимны были объективированы и обоготворены».³

Тем самым учёный более чем на тридцать лет опередил создателя психологической парадигмы истолкования РВ Ш.А. Гхоша, публиковавшего результаты своих исследований с 1914 г. Кроме того, на несколько лет российский ведолог опередил знаменитого Макса Мюллера, который выделил в истории религии высший этап развития, характеризуемый т.н. «психологической религией» со специфическими «психологическими божествами», такими как жизненное дыхание, дух, душа, разум, интеллект, гений и многими менее значимыми элементами психики, которые воспринимаются в качестве независимых существ или сил.⁴

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. — 1892. — № 5. — С. 220–221.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Ч. I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. — Одесса: Тип. И.А. Зелёного, 1883. — С. 29–30.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 673; см. также С. 685. Позднее к тому же выводу пришли: Bloomfield M. The religion of the Veda. The ancient religion of India (from Rig-Veda to Upanishads). — NY and L.: G.P. Putnam's Sons. The Knickerbocker Press, 1908. — P. 206; Konow S. Medhā and Mazdā // Poona Oriental Series. — No. 39. Jha commemoration volume. Essays on oriental subjects. — Poona: Oriental Books Agency, 1937. — P. 218 and 220–221.

⁴ Mueller M.F. Natural religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1889. — P. 161, 164 and 576. Макс Мюллер указывает, что в древней Индии такими именами психологического божества были «жизненное дыхание» (Прана), «сила жизни» (Асу),

Конечно же, следует сразу оговориться, что выводы о психологическом значении упоминаемых памятником мифем и мифов были сделаны Д.Н. Овсяннико-Куликовским лишь в отношении нескольких персонажей и сюжетов и никогда не объединялись им во всеобъемлющую систему интерпретации. Кроме того, Д.Н. Овсяннико-Куликовский так и не смог избавиться от довлевших над ним натуралистических и буквально-исторических парадигмальных представлений, понять мистериальный характер древнейшего собрания ведических гимнов и увидеть, что каждая мифема РВ имеет профаническое или экзотерическое (в основном натуралистическое) и сакральное или эзотерическое (духовно-психологическое) значения.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский следующим образом излагает свою методологическую позицию, изучение которой позволяет лучше охарактеризовать разработанную им на этой теоретической базе натуралистическо-психологическую парадигму ведологии: «Человеческая культура... вся наша цивилизация... — [это] деятельность или функция человеческой коллективной, общественной психии... Мы указываем на психическую сущность явлений общественности и, вместе с Лингвистикой, заносим и Социологию под рубрику наук психологических... Необходимо раскрывать психическую сущность изучаемых явлений, необходимо докапываться до лежащего в их основе психического зерна, пока не будут достигнуты те простейшие элементы последнего, которые должны быть переданы в ведение Психо-Физиологии. Социологи... должны обращать внимание на психологическую подкладку изучаемых явлений и разрабатывать общественную психологию».¹ Итак, методологическая двойственность герменевтического подхода Д.Н. Овсяннико-Куликовского очевидна: с одной стороны, он говорит о необходимости рассматривать психологию как ведущий фактор исторического

«жизненное начало» (Джива), «ум» (Манас) и душа или Я (Атман) (Mueller F.M. Theosophy or psychological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1892. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1893. — P. 248—249.) — но все они упоминаются ещё в РВ, о чём отчасти см. у того же Макса Мюллера (Mueller M. Anthropological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1891. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1892. — P. 201.).

¹Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 3—4.

развития человеческой культуры и цивилизации, с другой стороны, в основе «общественной психии» и в «психической сущности явлений общественности» обнаруживает объект исследования не одной только психологии, но и физиологии также. Эта двойственность соответственно будет характеризовать любой изучаемый учёным социальный феномен и в т.ч. экстаз. Эта двойственность, это сведение психики к зависимости от физиологии не позволяет натуралистическо-психологической парадигме ведологии Д.Н. Овсяннико-Куликовского перерасти в подлинно психологическую, мешает осознанию мистериального характера РВ как памятника, препятствует доведению до конца символического анализа его текста и не даёт соответственно проникнуть в его «тайный язык».

Неоднократно Д.Н. Овсяннико-Куликовский останавливается буквально в полушаге от осознания мистериального характера памятника и проникновения в его истинностный смысл (««тайный язык» Ригведы» (П.А. Гринцер)).

Так, он отмечает, что Индру взрастили песни и гимны (*gira indram ukthāni vāvṛdhuḥ* (VIII.95.6), *indram ukthāni vāvṛdhuḥ* (VIII.6.35)), что он возрастает телом от побуждения или вдохновения Священным Словом (*indra brahmajūtas tanvā vāvṛdhasva*) (VII.19.11), что он вырос от восхвалений древних, средних и нынешних (*indram ya stomebhir vāvṛdhe pūrveyebhir yo madhyamebhir uta nūtanebhiḥ*) (III.32.13).¹ Вместо того чтобы задуматься о природе такого божества, которое растёт от песен (*gira*), гимнов (*ukthāni*), Священного Слова (*brahma*) и восхвалений (*stomebhir*), Д.Н. Овсяннико-Куликовский говорит о том, что «в руках человека находится... сила, которая необходима богам, которая их питает, поддерживает их божественную мощь и даже их бессмертие. Эта сила есть культ вообще и «молитва» (в ведийском смысле) в частности... Индусы того времени «молились» не иначе, как совершая известные обряды жертвоприношения. Молитва — это только одна

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 671.

из частей культа».¹ Но тогда возникает вопрос о природе такого культа или жертвоприношения, жертвой в котором являются песни (gīra), гимны (ukthāni), Священные Слова (brahma) и восхваления (stomebhir).

Однако вместо того, чтобы поставить перед собой этот вопрос и оценить уровень развития мифосимволического мышления поэтов РВ, на котором объектом жертвоприношения являются не материальные объекты, а оформленные в виде песен (gīra), гимнов (ukthāni), Священных Слов (brahma) и восхвалений (stomebhir) человеческие мысли, Д.Н. Овсяннико-Куликовский безосновательно² утверждает, что «индусы эпохи Вед не имели понятия о молитве мысленной, о молитвенном настроении независимо от его выражения в слове и пении». И в итоге Индра остаётся у учёного одновременно «национальным божеством арийцев», «слепой силой природы», «богом молнии... божеством чисто природным... грозовым (и также солнечным)». Хотя тут же исследователь указывает на стихи, в которых поэт даёт т.н. грозовому и солнечному божеству мощь и силу (ugrāya te saho balaṃ dadāmi) (X.116.5), возбуждает его оружие речами и заостряет его жизненные силы Священными Словами (codayāmi ta āyudhā vacobhiḥ saṃ te çiçāmi brahmaṇā vayāmsi) (X.120.5)!³

Но ещё ближе к открытию тайного смысла РВ Д.Н. Овсяннико-Куликовский подходит при интерпретации образа ригведийского Сомы. Этой проблематике учёный посвящает одно за другим два специальных

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 670.

² Известный французский ведолог и учитель Д.Н. Овсяннико-Куликовского А. Бергенъ за несколько лет до этого указывает: «Сочинение или рецитация гимна сравнивается с очищением жидкости ... VII,85,1» (Bergaigne A. La religion Védique d'après les hymnes du Rig-Veda. — Tome premier. — P.: F. Vieweg, Libraire-Éditeur, 1878. — P. 283.); «Уподобление молитвы приношению является ключом к пониманию выражений наподобие ... стиха VIII,39,3: «О Агни, я бросаю эти молитвы, как масло, в твой рот», и стиха II,27,1: «Я возливаю ложкой в честь Адитьев эти песни, сочащиеся маслом»... Ведические поэты не удовлетворяются сравнением рецитации гимнов с возлиянием приношения в огонь; они сравнивают сочинение с приготовлением приношения Сомы ... Когда этот бог [Агни] рассматривается не как автор, но просто как вдохновитель молитвы, поэт становится фильтрами, через которые он процеживает свою мысль, III,1,5. Сами молитвы очищают сладкий напиток, когда проходят через поэтов как через фильтры, III,31,16... Выучить стихи, воспевающие Сому Паваману, означает выучить «сок, приготовленный риши», IX,67,31. Наконец, язык очищает сладкий напиток жертвоприношения, IX,75,2» (Bergaigne A. Some observations on the figures of speech in the Rigveda // ABORI. — Vol. XVII. Part I. — October 1935. — P. 68—70.).

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия. — № 4. — С. 666, 668 и 672—673; Он же. Опыт. — С. 30; см. также: С. 185.

исследования.¹ Д.Н. Овсяннико-Куликовский выступает с критикой общепринятой в его время метеорологической интерпретации Сомы, предложенной А. Куном.² Российский санскритолог утверждает, что «концепция опьяняющего напитка слишком сложна и разностороння, чтобы уместиться в рамки грозовой... теории.... Моя точка зрения не исключает теории Куна, но я думаю, что 9/10 изучаемого культа лежат за пределами «грозовой мифологии»».³

Д.Н. Овсяннико-Куликовский подробно разбирает 40 обнаруживаемых им в РВ эпитетов, доказывающих экстатическую природу образа Сомы, и приходит к следующему выводу: «Сома — это прежде всего и по преимуществу божество экстаза; это, во-первых, божество экстаза опьянения; во-вторых, божество экстаза пения; в-третьих, — экстаза религиозного и т.д. и т.д., и уже, примерно, в-десятых — это божество молнии, грозы, солнца, луны — и чего угодно».⁴ Т.о. Д.Н. Овсяннико-Куликовский допускает возможность сразу нескольких разнородных натуралистических и психологических интерпретаций образа Сомы, причём в ряду психологических толкований выдвигается на первое место отображение психикой чисто физиологического эффекта алкогольной интоксикации («экстаз опьянения»), и только после него идут уже действительно психологические «экстаз пения» и «религиозный экстаз». В другом месте учёный выражается ещё точнее: «Сома — божество пьянства, пения и поэзии».⁵ Итак, по Д.Н. Овсяннико-Куликовскому, гимны РВ представляют собою описание бредовых видений поэтов-алкоголиков, с чем, конечно же, нельзя согласиться ни в коем случае.

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования "Культе Сомы в Риг-Веде". — Pro venia legendi). — М.: Типография А.Иванова (б. Миллера), 1882. — 69 с.; Он же. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. — Ч. I. Культе божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. — Одесса: Тип. И.А. Зелёного, 1883. — 240 с. см. рецензию: Jagić V. Опыт изучения вакхических культов... // Archiv fuer Slavische Philologie. Herausgegeben von V. Jagić. — 8. B. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885. — S. 148—149. Мы сочли некорректным включать её в Список использованной литературы, поскольку прочитали её 04.12.2011 г. после рассылки диссертации и автореферата.

² Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Goettertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. — Berlin: Ferd.Duemmler's Verlagsbuchhandlung, 1859. — 266 S.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 22 и 25.

⁴ Там же. — С. 26—28.

⁵ Там же. — С. 35.

Опровергнуть такую точку зрения и доказать исключительно психологический, безо всяких физиологических примесей и влияний, характер ригведийского экстаза, персонифицированного фигурой Сомы, можно собственными рассуждениями Д.Н. Овсянико-Куликовского. Это ещё раз показывает, насколько близко учёный подходит к той грани, которая отделяет его половинчатую натуралистическо-психологическую интерпретацию данных РВ от мистериальной профанической (натуралистическо-культовой) — сакральной (психологической).

Последуем за ходом мысли Д.Н. Овсянико-Куликовского: «Состояние экстаза... приводится в причинную связь с пением гимнов... Чтобы получилось понятие «петь гимны», необходима была наличность понятий... голоса (звуков пения) — *gir*, но — голоса членораздельного, стало быть слова (*vāc*), служащего выражением известного психического состояния, — мысли, чувства (*dhī*, *dhīti*, *manman*) и имеющего результатом произведение экстатического состояния (а также... являющегося и само результатом последнего) — что и выражается термином *vip*».¹ Итак, ригведийский экстаз (*vip*) вызывается членораздельным (*vāc*) пением (*gir*), выражающим особое психическое состояние (*dhī*, *dhīti*, *manman*); пока слабым местом в психологическом истолковании всего этого процесса остаётся лишь замечание Д.Н. Овсянико-Куликовского о том, что это особое психическое состояние (*dhī*, *dhīti*, *manman*) может само быть вызвано экстазом, а тот, в свою очередь, может быть порождён опьянением напитком—Сомой, изготовленным из сока растения *Asclepias acida*.²

Но последуем за ходом мысли российского санскритолога далее: «представление о речи как о своего рода жидкости... входило, как ингредиент, в состав понятий, сгруппировавшихся вокруг культа Сомы».³ Т.е. сам Д.Н. Овсянико-Куликовский подводит к необходимости понимания Сомы как жидкости—речи. Учёный совершенно правильно указывает, что в

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 37; см. также С. 50.

² Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 2—3; Он же. Воспоминания. — С. 36.

³ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 65.

РВ Сомы постоянно сравнивается с дождём и дождевой тучей, дождь, в свою очередь, сопоставляется или отождествляется с пением, а молитва — с возлиянием.¹

Будучи прекрасным знатоком ведийского санскрита и производя глубокий лексико-синтаксический анализ текста памятника, Д.Н. Овсянико-Куликовский наконец проникает в его тайный смысл, к сожалению, сам не понимая того: «Понятия «звук» и «свет», «слышать» и «видеть» ассоциируются: «свет», подобно звуку, понимался как своего рода жидкость, которая льётся, течёт, струится... Мы получаем... три родственные формы: *arg*, *gis*, *gus*, основное значение которых было течь, струиться, лить и т.п. и которые... распределили между собою значения, возникшие из указанного первичного представления текущей жидкости: *arg* — петь и сиять, *gis* — течь, *gus* — сиять... Речь можно было — по понятиям древности — видеть, ибо «видеть» и «слышать» были — не то чтобы совсем уж синонимы, но понятия весьма близкие одно к другому, — сливающиеся в одном основном представлении текущей жидкости. Под этой жидкостью понимается и звук и свет и речь... Мы и теперь говорим: *потоки света, струи лучей, волны звуков* и пр.т.п. Мало того, мы сохранили остаток и этого ведийского оборота «видеть речь». Мы говорим: «видите ли?» вместо «слышите ли?», «понимаете ли?»».²

Выводы, производимые Д.Н. Овсянико-Куликовским после проведения одного из самых выдающихся во всей ведологии вообще филологических анализов текста древнейших ведических гимнов³, показывают, с одной стороны, глубину проникновения российского учёного в ««тайный язык» Ригведы» (выводы 1 и 3—5), с другой, ту удивительную ситуацию, при которой, к глубочайшему сожалению, пионер и автор данного

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 69 и 78.

² Там же. — С. 79—80. Ср. замечания его учителя А. Бергена: «Рассеивание света часто сравнивается с излиянием жидкости. Сочинение гимна уподобляется очищению тайного напитка» (Bergaigne A. Some observations. — P. 66.).

³ Только спустя 30 лет к близким выводам пришёл американский санскритолог С.Г. Олифант: Oliphant S.G. Sanskrit dhēnā = Avestan daēnā = Lithuanian dainā // JAOS. — 1912. — 32nd volume. — P. 393—413.

проникновения в мистический смысл исследуемого исторического документа не осознаёт результатов проделанной им работы и продолжает цепляться за культово-натуралистическую алкогольную интерпретацию Сомы–Экстаза (вывод 2): «1) пение есть причина экстаза; 2) экстаз опьянения является в свою очередь причиной пения; 3) экстаз опьянения и экстаз пения сопоставляются и отождествляются; 4) пение есть своего рода «жидкость»... 5) пение есть речь, и речь есть пение».¹

Из сделанных Д.Н. Овсяннико-Куликовским выводов совершенно ясно видно, что РВ описывает сразу два культа Сомы — мистический (духовно-психологический) и профанический (культово-алкогольный и натуралистический (Сомы как Солнце, Луна и дождь с грозой и молниями)), и при этом именно первый культ описывается на истинностном мифосимволическом уровне понимания текста памятника. Причём такая интерпретация совершенно не противоречит возможности существования односторонне-материальной трактовки Сомы вне среды составивших древнейшие ведические гимны поэтов.

Очевидна и причина, по которой Д.Н. Овсяннико-Куликовский, даже и проникнув в эзотерический смысл текста РВ, не смог осознать этого, — российский санскритолог оставался всецело во власти экзотерических натуралистических и буквально-культовых представлений своей эпохи, при интерпретации таинства (мистерии) оставался на позиции не миста (посвящаемого), а профана, не признающего даже возможности существования «тайного языка Ригведы». Как мы увидели это выше (см. параграф 1.2 главы I), для Д.Н. Овсяннико-Куликовского само слово «мистический» является почти ругательным — он «знает, насколько можно доверять показаниям туманных, мистических мест, изобилующих темнотами и отличающихся риторической искусственностью. В них всё, так сказать, нарочито-сочинено; в них нет... простоты и наивности»². Учёный просто

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 83.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 24.

игнорирует стихи, которые «изобилуют и мистикой, и риторикой, и темнотами» или стихи «туманные, мистические, деланные» и старается опираться на «стихи попроще, без мистических туманностей» или «тумана мистики».¹

2.2. Методологическая дискуссия об обоснованности психологической трактовки Ригведы.

Даже и та половинчатая и робкая попытка обнаружить в ригведийских мифемах и мифах психологическое значение, которую предпринял Д.Н. Овсянико-Куликовский в отношении Сомы, была встречена в штыки представителем отечественной академической ведологии В.Ф. Миллером. Последний отказывается опровергать психологическое толкование РВ Д.Н. Овсянико-Куликовского вообще и вместо этого обращается к опровержению психологического истолкования им отдельного мифа памятника — о принесении Сомы соколом с неба или горы вниз на землю для Индры и Ману.

В.Ф. Миллер утверждает, что Д.Н. Овсянико-Куликовский рассматривает ригведийский миф в отрыве от данных сравнительной мифологии и опирается исключительно на данные ведических текстов. Поскольку аналогичные мифы встречаются и в других индоевропейских и древневосточных мифологиях, то «это устраняет возможность предположить, что миф о соколе возник на индийской почве».² Однако это критическое замечание В.Ф. Миллера следует признать несостоятельным, поскольку РВ представляет собою скрытый сакральный текст, в котором древние индоевропейские мифологические сюжеты перерабатываются из вторичных в третичные семиологические системы и превращаются из натуралистических и исторических мифов в духовно-психологические аллегории, используемые внутри замкнутой мистериальной общины индоариев (*āryavarna*).

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 24 и 26.

² Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. — 1882. — Часть ССХХVII. — С. 291—293.

В.Ф. Миллер критикует Д.Н. Овсяннико-Куликовского за опору при истолковании ригведийского мифа о принесении Сомы на данные памятников средневедического периода — Брахман. В Шатапатха-брахмане рассказывается, что Светоносные-Девы послали за Сомой на небо стихотворный размер Гаятри, но по дороге назад Сому выкрал Гандхарва Вишваवासу (Обладающий-Всем-Светом); тогда Светоносные-Девы подослали к Гандхарвам Речь-Вач в виде женщины, и она выкрала Сому (Ш.2.4). В Айতারея-брахмане сообщается, что Светоносные-Девы попросили стихотворные метры достать для них Сому с неба; те обратились птицами и полетели, но только Гаятри из всех смогла выполнить поручение, схватив Сому когтями и клювом (Ш.3.25—26).

В связи с этим В.Ф. Миллер указывает, что «достоинство мифологического материала в брахманах оценено всеми, кто просматривал этот теософический бред... в брахманических изводах мифов могли сохраниться некоторые неизвестные нам из ранних источников детали того или другого мифа, но никто до сих пор не допускал, чтобы авторы этих изводов знали больше нас о первоначальном значении мифов».¹ Хотя В.Ф. Миллер и представляет в своём лице академическую ведологию, допускаемые им выражения и оценки никак нельзя назвать научными и академичными. Если исследователь называет данные древних исторических документов — Брахман — «теософическим бредом», то его интерпретация таковых не может быть объективной.² Также нельзя считать аргументом для непринятия во внимание объяснение мифа о принесении Сомы в Брахманах тот факт, что «никто до сих пор не допускал, чтобы авторы этих изводов знали больше нас о первоначальном значении мифов». По логике В.Ф. Миллера, можно вообще не изучать мифы РВ или брахман, т.к. современный толкователь заранее

¹ Миллер В.Ф. Разбор. — С. 294—295.

² В этом случае В.Ф. Миллер лишь повторяет слова не менее необъективного Макса Мюллера: «Брахманы представляют собою ... литературу, которую из-за её педантичности и абсолютной абсурдности едва ли можно с чем-либо сравнить... Эти работы заслуживают быть изучаемыми так, как врач исследует болтовню идиотов и бред сумасшедших» (Mueller M.F. A history. — P. 389.). Подробное обсуждение неадекватности такого подхода см. у: Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / перевод, вступ. статья и примеч. В.Н. Романова. — М.: ВЛ, 2009. — С. 5—110.

знает результат исследования. Обнаружение подтверждающих какую-то интерпретацию священного текста данных в комментаторской традиции нельзя считать недостатком разрабатываемой реконструкции.

Третье критическое замечание В.Ф. Миллера в адрес Д.Н. Овсянико-Куликовского состоит в том, что, «просмотрев приводимые автором места из гимнов, мы ни в одном не нашли прямого олицетворения речи птиц». ¹ Но и в этом случае аргументы В.Ф. Миллера несостоятельны, поскольку основаны на игнорировании приводимых Д.Н. Овсянико-Куликовским данных памятника.

Так, последний пишет: «В стихе X,68,1 гимны (arkāḥ) сравнены с птицами (vayaḥ), плывущими по воде (udaprutaḥ)». ² Вот что говорит по этому поводу В.Ф. Миллер: «Здесь песни сравниваются с водяными птицами не потому, что песни окрылены, и ещё менее потому, что речь струится как жидкость, а громкость звука песни сравнивается с пронзительными криками водяных пугливых птиц» ³. Но гимны совсем необязательно должны сравниваться с птицами только по основному признаку птиц — крыльям. Для мифологического мышления любое подобие является признаком тождества.

Далее Д.Н. Овсянико-Куликовский отмечает: «В стихе X,114,5 читаем: *suparṇam viprāḥ kavayo vacobhir ekaṁ santam bahudhā kalpayanti* — «поэты в экстазе речами формируют (превращают) многообразно (в различные формы) единую прекраснопёрую птичку»... Что здесь под птицей следует понимать именно речь—*vāc*, а не что-либо другое, это явствует из сопоставления приведённого стиха с другими стихами, где дело идёт о таком же превращении единого в разнообразное и где это единое прямо названо речью... X,71,3, где прямо говорится, что *tām (vācam) vy adadhuḥ purutrā* — «её (речь) распределили (поэты) различным образом (многообразно)» и X,125,3, где сама олицетворённая в виде богини Речь (*Vāc*) говорит о себе:

¹ Миллер В.Ф. Разбор. — С. 296.

² Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 15. См. перевод Т.Я. Елизаренковой: *udapruto na vayo bṛhaspatim abhy arkā anāvaṇ* «как птицы, плавающие в воде, песни устремились, звуча, к Брихаспати».

³ Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе. — С. 297.

tām mām devā vy adadhuh purutrā — «меня боги распределили многообразно»». ¹

В.Ф. Миллер выдвигает против такой трактовки стиха X.114.5 два контраргумента. ² Первый заключается в том, в гимнах РВ есть сообщения с описанием того, как жертвующие вовремя многообразно формируют не Речь–Вач, а несомую ими жертву (yaṁ ṛtvijo bahudhā kalpayantaḥ uajñam imaṁ vahanti vahanti) (VIII.58.1), и того, как одно Светоносное Существо вдохновенные называют многообразно — Агни, Индрой, Митрой, Варуной, Супарной–Гарутманом, Ямой и Матаришваном (indraṁ mitraṁ varuṇam agniṁ āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanty agniṁ yamaṁ mātariṣvānam āhuḥ) (I.164.46). Второй довод состоит в том, что стихи X.114.3—5 говорят не о Речи–Вач, а о том, что на юницу уселись два прекраснопёрых быка — там, где Силы Света получили наделение долей (yuvatiḥ tasyāṁ suparṇā vṛṣaṇā ni śedatur yatra devā dadhire bhāgadheyam) (3); один из прекраснопёрых вошёл в океан и озирает весь этот мир (ekaḥ suparṇaḥ sa samudramā viveṣa sa idaṁ viṣvam bhuvanaṁ vi caṣṭe) (4); автор гимна видит бесхитростной мыслью, как Он лижет Мать, а Она лижет Его (taṁ pākena manasā paṣyamantitastam mātā reḷi sa u reḷi mātaram) (4); вдохновенные Поэты Речью образуют из одного прекраснопёрого множество (suparṇaṁ viprāḥ kavayo vacobhir ekaṁ santaṁ bahudhā kalpayanti) (X.114.5). По В.Ф. Миллеру, здесь «дело идёт о каких-то двух птицах, из которых первая олицетворяет, по-видимому, солнце (или, по Грасману, Агни как солнце), а другая Сому как месяц». ³

Однако в данных сообщениях говорится о Божественном Отце и Божественной Матери — Он в своём пассивном аспекте не вовлечён в наслаждение творением, а в активном пребывает в нём и наслаждается

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 16.

² Миллер В.Ф. Разбор. — С. 297—298.

³ Миллер В.Ф. Разбор. — С. 298.

Божественной Матерью.¹ И эти стихи имеют прямую аналогию с тем гимном памятника, в котором говорится о многообразном распределении Речи–Вач Силами Света (*tām mām devā vy adadhuḥ purutrā*) (X.125.3). В этом гимне от имени самой Речи–Вач рассказывается, что Она двигается с Ревущими или Блистательными (Рудрами), со Светоносными (Васу), с Детьми Беспредельности (Адитьями) и со Всеми Силами Света (Вишведевами) (*aham rudrebhir vasubhiḥ carāmy aham ādityair uta viṣvadevaiḥ*) (X.125.1); Она несёт Митру и Варуну, Индру и Агни, Ашвинов (*aham mitrāvaruṇobhā bibharmy aham indrāgnī aham aśvinobhā*) (X.125.1), бьющего через край Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу (*aham somam āhanasam bibharmy aham tvaṣṭāram uta pūṣaṇam bhagam*) (X.125.2); Она — Царица (*aham rāṣṭrī*) (X.125.3); благодаря Ей едят пищу смотрящие, дышащие и слышащие — живущие Ею, не осознавая этого (*mayā so annamatti yo viraṣyati yaḥ prāṇiti ya īmṣṇotyuktam / amantavo mām ta upa kṣiyanti*) (X.125.4); Она пропитала небо и землю (*aham dyāvāpṛthivī āviveṣa*) (X.125.6) и расходится по всем существам (*vi tiṣṭhe bhuvanānu viṣvo*) (X.125.7); Она веет как ветер и охватывает все миры (*ahameva vāta iva pra vāmyārabhamāṇā bhuvanāni viṣvā*) (X.125.8); наконец, Она рождает [Божественного] Отца на вершине этого [мироздания] (*aham suve pitarān asya mūrdhan*) (X.125.7). Кроме того, из другого гимна с упоминанием многообразного распределения Речи–Вач поэтами (*tām vy adadhuḥ purutrā*) (X.71.3) мы узнаём, что именно благодаря первому началу Речи–Вач даются имена вещам или совершается их творение (*prathamam vāso agram yat prairata nāmadheyan dadhānāḥ*) (X.71.1). Наконец, именно Речь–Вач является жертвой². Т.о. Божественная Мать и Творческая Сила является

¹ Эти стихи имеют прямую аналогию с ригведийским стихом I.164.20: «два прекраснопёрых, два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево; один из них ест сладкую винную ягоду, другой наблюдает, не вкушая» *dvā suparṇā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣam pari śasvajāte | tayor anyah pippalam svādv attu anāṣann anyo abhi cākaṣṭi*. Данное сообщение часто встречается в индийской комментаторской традиции: ср. Шветашвара–упанишаду IV.5—7 // Упанишады в 3–х книгах / Пер. с санскрита, пред. и комм. А.Я. Сыркина. — Кн. 2. — М.: Наука, 1992. — С. 123; Raja Rammohun Roy. The English works. — Vol. I. — P. 38—39 and 295, Note; Sri Aurobindo. The Life Divine. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1989. — P. 365; Bhandarkar D.R. Some aspects of ancient Indian culture. Sir William Meyer Lectures, 1938—39. — Madras: University of Madras, 1940. — P. 24—25; Pani Binita. The Indian scriptures and the Life Divine. — New Delhi: Ashish Publishing House, 1993. — P. 169.

² См.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление. — С. 116 и далее.

Речью Бога и жертвоприношением Ему, что позволяет рассматривать стихи I.164.46, VIII.58.1, X.71.3, X.114.3–5 и X.125.3 как многообразно (*bahudhā*, *purutrā*) описывающие Одно и То же и признать контраргументы В.Ф. Миллера несостоятельными.

Необходимо отметить также, что Д.Н. Овсяннико-Куликовский привёл в разбираемом В.Ф. Миллером параграфе не все содержащиеся в РВ сравнения или отождествления Речи–Вач с птицей. Впрочем, во второй посвящённой Соме работе Д.Н. Овсяннико-Куликовский совершенно отвёл от себя обвинение В.Ф. Миллера в неучёте данных сравнительной индоевропейской мифологии проведением широких аналогий между Сомой и древнегреческим Вакхом–Дионисом, а также указал на «гомеровские... «пернатые слова»».¹

Когда же В.Ф. Миллер переходит к опровержению предлагаемой Д.Н. Овсяннико-Куликовским трактовки речи–птицы как Сомы, он прямо призывает игнорировать эти данные: «из того, что Сома нередко сравнивается с птицей (он находится в чаше, как птица в гнезде), конечно, ещё не следует, что сокол, принёсший, по ведийскому мифу, Сому с неба, есть тот же Сома в виде сокола, а ещё менее, что этот сокол–Сома есть олицетворение дара слова, дара экстаза, низшедшего на людей с небесной высоты, от божества».² Трактовка Сомы как персонифицированного экстаза и экстатической речи у Д.Н. Овсяннико-Куликовского, однако, совершенно не зависит от отождествления его с птицей, чего не может не знать В.Ф. Миллер.

Так, например, Д.Н. Овсяннико-Куликовский приводит стих IX.96.7 со следующим переводом и комментариями: «*prāṇvīpad vāsa ūrmim na sindhur girah somah ravāmano maṇiśāḥ*... — «подобно тому как река (вздымает волну), так Сома всколебал (*prāṇvīpad* — интензивная форма корня *vīp*, — я перевожу «всколебал», не находя другого более подходящего выражения, — точнее был бы передан смысл глаголом «экстазировал», если бы таковой существовал) волну речи, — (всколебал) песни, молитвы». Здесь «речь»,

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 104.

² Миллер В.Ф. Разбор. — С. 298—300.

песни и молитвы, отнесены к Соме как следствие — к причине»¹. Мы здесь видим, что Сома Очищающийся (Павамана) вызывает уподобляемую стремительно поднимающемуся уровню воды в реке волну внутренней Речи–Вач, выражающуюся в притоке мыслей (*maniśāḥ*) и песен (*girāḥ*).

Обратная причинная связь (Речь–Вач вызывает Сому–Экстаз), свидетельствующая о символической духовно-психологической, а не буквально-культовой алкогольно-наркотической природе Сомы, и одновременно о птичьем символизме его образа, наблюдается в другом приводимом Д.Н. Овсянικο-Куликовским стихе (IX.62.15), сопровождаемом таким переводом и интерпретацией: «Сома назван птицей, рождённой голосом (=гимном — *vir girā jātaḥ*)».² В.Ф. Миллер реагирует на это следующим образом: «Здесь очевидный недосмотр. В приводимом стихе сказано только: «рождённый гимном... Сома... как птица в лоне, гнезде»»³. Но гимны или песни (*girā*) рождаются голосом из горла⁴ и представляют собою Речь–Вач.

Всего вышеизложенного достаточно для того, чтобы составить представление о том, каковы методы интерпретации В.Ф. Миллером текста РВ и его каков его способ ведения дискуссии с Д.Н. Овсянικο-Куликовским. Очевидно, что они основаны на игнорировании данных используемого исторического документа и на навязывании ему собственного авторского его понимания.

В.Ф. Миллер, ссылаясь на авторитет сторонников метеорологической теории натуралистической парадигмы ведологии, пишет: «Уже давно существует взгляд на миф о соколе как на миф природы, как на

¹ Овсянικο-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 7. Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой — «словно река (*na sindhur*), он поднял волну речи (*prāṇvīpad vāsa ūrmim*), хвалебные песни (*girāḥ*), поэтические мысли (*maniśāḥ*), Сома–Павамана».

² Овсянικο-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 16.

³ Миллер В.Ф. Разбор. — С. 298.

⁴ См. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. — С. 189: *gar* — глотать, проглатывать, выплёвывать, выпускать изо рта, изрыгать, звать, призывать, объявлять, сообщать, восхвалять, произносить, читать, рассказывать; С. 190: *garj* — реветь, рычать, громко кричать, шуметь, ворчать; С. 192: *gir* — голос, речь, крик, песня, хвала, восхваление. Следует также напомнить о семантической связи всех этих санскритских слов с русскими «горло», «жерло», «жрать» и «горланить».

олицетворение явления грозы: бог–громовник, приняв вид орла или сокола, похищает из небесной горы–тучи скрытую в ней влагу живительного дождя и источает её на землю».¹ Но Д.Н. Овсяннико-Куликовский не отрицает возможность дождевой интерпретации Сомы, а указывает на необходимость включения её в более широкую систему истолкования². По нашему мнению, заложенная в самой природе мифемы Сомы возможность её разновариантного понимания намеренно используется для сокрытия истинностного смысла (Сома–Экстаз) за несколькими профаническими смыслами (Сома как опьяняющий напиток в культе, Солнце, Луна, дождь с громом и молниями).

2.3. Зависимость Д.Н. Овсяннико-Куликовского от натуралистической и буквально-культовой интерпретации Ригведы.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский после критики В.Ф. Миллера уступает натуралистическому пониманию мифа о принесении Сомы соколом А. Куна, прибегая к методу необоснованного псевдохронологического дробления анализируемого материала и не пытаясь разработать гипотезу об одновременном сосуществовании двух пластов смысла — профанического и истинностного — данного мифологического сюжета: ««Психологический» характер мифа поблёк и стушеввался; — тогда то народное творчество наложило на этот миф густые краски «грозовой» борьбы утилизировав для этого концепцию Сомы как дождя и молнии как птицы»³. Здесь к тому же не представляется возможным вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским говорить о проникновении «народного творчества» в процесс сочинения гимнов РВ. Хорошо известен тот факт, что её авторы принадлежали к немногочисленной и замкнутой группе избранных поэтов–посвящённых.⁴

Если предлагаемые Д.Н. Овсяннико-Куликовским трактовки Сомы в РВ как персонифицированного Сознания–Экстаза или Сознания–Блаженства и

¹ Миллер В.Ф. Разбор. — С. 293—294.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 51—52.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 121.

⁴ Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль. — С. 18—25; Она же. Слова и вещи. — С. 4; Witzel M. Substrate Languages. — P. 34—35; и др.

Речи–Вач как птицы, воспаряющей в высшие слои человеческой психики и вызывающей экстатическо-вдохновенное творческое состояние, представляются хорошо обоснованными данными используемого источника, то нельзя сказать того же самого по поводу попыток российского санскритолога выделить в природе ригведийского Сомы ряд дополнительных аспектов.

Прежде всего, это относится к пониманию первых трёх стихов гимна IV.26, которые содержат ряд отождествлений, начинающихся со стоящего в именительном падеже личного местоимения 1 л. ед.ч. «я» — *aḥam*. Всё указывает на то, что эти три первых стиха произносятся Индрой (так же думают Р. Рот, А. Кун, Г. Грассманн, К. Гельднер, Т.Я. Елизаренкова и автор туземного комментария к тексту РВ), но Д.Н. Овсянико-Куликовский конструирует «особую мифическую фигуру, собранную из атрибутов Индры и Сомы»¹.

Необоснованной представляется попытка Д.Н. Овсянико-Куликовского доказать наличие в РВ солярной концепции Сомы. По словам ведолога, он несколько раз сравнивается с солнцем (IX,54,2, 3; IX,63,13; IX,64,30 и др.), наделяется его атрибутами (IX,64,7, 8; IX,66,24; IX,85,12; IX,92,5 и др.) и напрямую с ним отождествляется (IX,63,8; IX,67,9; IX,83,3 и др.).² Но даже в перечисленных исследователем стихах есть данные, указывающие на то, что видеть в ригведийском Соме Солнце могли только профаны, а не авторы памятника.

Так, в одном месте говорится, что Сома течёт с неба, создавая луч (*ketum*) (*ketum kṛṇvan divas pari arśasi soma*) (IX.64.8); сюда же можно присовокупить ещё две стиха, которые якобы «свидетельствуют в пользу его «солнечной» концепции»³ — в одном описывается, как у всевидящего искусного повелителя Сомы лучи (*ketavaḥ*) обходят все формы или сферы (*viṣvā dhāmāni viṣvacakṣa ṛbhvasaḥ prabhos te sataḥ pariyanti ketavaḥ soma*) (IX.86.5) и тут же добавляется, что у остающегося на своём месте Паваманы

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 33; Он же. Опыт. — С. 109.

² Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 53; Он же. Опыт. — С. 181—192.

³ Там же. — С. 188.

лучи (raçmayo ketavaḥ) расходятся в обе стороны (ubhayataḥ pavamānasya raçmayo dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ) (IX.86.6). Во всех трёх случаях обозначающее луч слово *ketuḥ* одновременно означает и вспышку интуитивного сознания.¹ Причём в другом месте сам Д.Н. Овсяннико-Куликовский говорит о необходимости понимания термина *ketuḥ* как мысли или ощущения или внутреннего постижения или вдохновения или душевного просветления.²

Ещё в одном стихе указывается, что Сома, убивая чёрный Мрак, породил огромную Истину — яркий Свет (pavamāna ṛtaṁ bṛhas chukraṁ jyotir ajījanat / kṛṣṇā tamāṁsi jaghanat) (IX.66.24). Здесь Сома порождает не солнечное сияние, а Свет Истины (ṛtasya jyotiṣas) (I.23.5). В третьем отрывке Сома именуется источающим мёд или сладость солнцем (sūram madhuṣcutam) (IX.67.9) — здесь речь явно идёт о блаженстве соприкосновения со Светом Бога или Светоносной Сладостью (madhunā daivyaena) (III.8.1).

Кроме того, разбирая просьбу поэта к Соме поместить его в тот бессмертный нерушимый мир, где помещено солнце и вечный свет (yatra jyotir aśraṁ yasmin loke svar hitam / tasmin māṁ dhehi pavamānāmṛte loke akṣita) (IX.113.7), российский санскритолог говорит следующее: «от этой сферы вечного (солнечного) света всего один шаг до концепции той мистической сферы, где также пребывает «свет», — но только не солнечный, а мистический»³. Перед нами опять та удивительная и огорчительная ситуация, при которой обладающий профаническим мировоззрением толкователь проникает в «тайный язык» Ригведы и при этом продолжает

¹ Ф.М. Мюллер отмечает, что термин *ketuḥ* происходит от глагольного корня *-ci-* «воспринимать»: *Rig-Veda Sanhita. The sacred hymns of the brahmans translated and explained by F. Max Mueller.* — Vol. I. Hymns to the Maruts or the storm-gods. — L.: Wm. H. Allen and Co., 1869. — P. 201. Ш.А. Гхош понимает под *ketuḥ* постоянно возрастающее духовное пробуждение и духовные импульсы или восприятие или воспринимающее видение в уме, в особенности восприятие Божественного Света (*daivya ketu*): *Sri Aurobindo. The Secret.* — P. 96 and 129. По мнению известного ведолога Л. Рену, слово *ketuḥ* обозначает духовный свет озарения или вдохновения: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление. — С. 92. Прим. 3.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 207—208.

³ Там же. — С. 153.

оставаться профаном — ведь авторы памятника рассказывают именно о Свете Истины (*ṛtasya jyotiśas*) (I.23.5) и Свете Сердца (*jyotir hṛdaya*) (VI.9.6)!

Нельзя согласиться и с мнением Д.Н. Овсяннико-Куликовского о том, что когда Сомы описывается как Гандхарва, то он отождествляется с «существом солнечной природы».¹ Учёный исходит при этом из натуралистической солярной трактовки двух сообщений РВ. В первом говорится о том, что Гандхарва прямо встал на небосводе, показывая все свои формы или цвета (*ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthād viçvā rūpā praticakṣāṇo asya*); и затем добавляется, что светлый луч ярко засверкал ослепительным блеском и осветил обе половины мироздания — своих матерей (*bhānuḥ çukreṇa çociṣā vyadyaut prārūcad rodasī mātaraḥ çuciḥ*) (IX.85.12). Вариантом разобранного стиха исследователь считает другой с описанием того, как Гандхарва встал прямо на небосводе, неся своё яркое оружие, одетый в благоуханную одежду, как Сияние–Свар и создающий приятные имена (*ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt citrā bibhradasyāyudhāni / vasāṇo atkaṃ surabhiṃ svar ṇa nāma janata priyāṇi*) (X.123.7). По Д.Н. Овсяннико-Куликовскому, тут «мы имеем отождествление Гандхарвы с солнцем», и при этом под Гандхарвой–Солнцем подразумевается Сомы.² А весь гимн X.123 изображает Сому–Солнце как Любовника–Вену, «рождённого тучами или небесными водами от солнца».³ Получается какая-то несурязица — Солнце как Сомы–Гандхарва рождает в высшем небе от водяной женщины (*gandharvo apsv apyā sa yoṣā*) (X.10.4), *apsarā jāram upasiṣmiyāṇā yoṣā bibharti parame vyoman venaḥ* (X.123.5)) Солнце как Сому–Вену.

В приводимых Д.Н. Овсяннико-Куликовским стихах ослепительно-светоносный Гандхарва прямо встаёт на небосводе и освещает две половины мироздания (*ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthād viçvā rūpā praticakṣāṇo asya / bhānuḥ çukreṇa çociṣā vyadyaut prārūcad rodasī mātaraḥ çuciḥ* (IX.85.12), *ūrdhvo*

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 53; Он же. Опыт. — С. 189, 192—193, 195—199 и 202—204.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 54.

³ Там же. — С. 55—59; Он же. Опыт. — С. 194—195, 197—198 и 203.

gandharvo adhi nāke asthāt citrā bibhradasyāyudhāni / svar ṇa) (X.123.7)). Но речь здесь идёт отнюдь не о физическом небе и Солнце. Дело в том, что поэт рассказывает о том, что видел самих Гандхарвов с волосами–ветрами во время мысленного путешествия (apaṣyam atra manasā jagannvān gandharvān apī vāyukeṣān) (III.38.6). Кроме того, странствовать путём Существ–Гандхарвов и Водяниц–Апсар могут заросшие волосами [отшельники], проникшие в их сознание и являющиеся их милыми и самыми привлекательными друзьями (apsarasām gandharvāṇām mṛgāṇām caraṇe caran / keṣī ketasya vidvān sakhā svādur madintamaḥ) (X.136.6). Последний стих взят из гимна с подробным описанием аскетов–молчальников (муни): они одеты в грязные коричневые одежды и подпоясаны ветром (munayo vātaraṣanāḥ piṣaṅgā vasate malā) (X.136.2); когда в них входят Светоносные, они следуют порыву ветра [Духа] (vātasyānu dhrājīm yanti yad devāso avikṣata) (X.136.2), в возбуждённом аскетическом состоянии они осёдлывают [духовные] ветры (unmaditā mauneyana vātān ā tasthimā vayam) (X.136.3) и летают во внутреннем пространстве, глядя вниз на все формы (antarikṣeṇa patati viṣvā rūpāvacākaṣat) (X.136.4); смертные же в это время видят перед собою только их тела (carried asmākaṁ yūyaṁ martāso abhi paṣyatha) (X.136.3). И, наконец, каждый из этих заросших волосами [аскетов] несёт внутри себя Пламя–Агни и две половины мироздания (keṣu agniṁ keṣī bibharti rodasī) (X.136.1).

Трудно согласиться с интерпретацией Д.Н. Овсяннико-Куликовским ригведийского Вены как персонификации физического Солнца. Согласно толкованию российского санскритолога, в первых трёх стихах гимна X.123 описывается, как «Вена, рождённый тучами или небесными водами от солнца, вздымает волну из океана (samudrād ūrmim ud iyarti), т.е. проливает небесные воды, после чего показывается на небе хребет возделенного, т.е. солнца... — солнце, освобождённое от туч, показывается на небе, — оно сияет на вершине космоса (ṛtasya sānau)».¹ Помимо отсутствия внутренней логики изложения (Вена–Солнце рождается тучами от Солнца же), такая

¹Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 54—55.

интерпретация строится на игнорировании и искажении анализируемых данных. Так, мысли вдохновенных не могут лизать Вenu–Солнце (Сурью) при его соединении с водами (*imam arāṃ saṃgame sūryasya viprā matibhī rihanti*) (X.123.1). При наличии в РВ неоднократно зафиксированной практики употребления образа океана как символа духовного сердца человека (*hṛdyāt samudrāc* (IV.58.5), *samudre hṛdy* (IV.58.11), *samudro asmad dhṛdo* (X.5.1) и др.) Д.Н. Овсяннико-Куликовский говорит об океане (*samudra*) атмосферных вод. Именно из этого сердечного океана поднимается волна сладостного Бессмертия (*samudrād ūrmir madhumāṃ ud ārad amṛtatvam*) (IV.58.1), чьи волны жира текут внутри, очищаемые сердцем и умом (*antar hṛdā manasā pūyamānāḥ / ete arśanty ūrmaṃ ghṛtasya*) (IV.58.6). Кроме того, выше мы разобрали приводимый самим Д.Н. Овсяннико-Куликовским стих, согласно которому Чистый Экстаз (Сомы–Паваманы) вызывает уподобляемую стремительно поднимающемуся уровню воды в реке волну внутренней Речи–Вач, выражающуюся в притоке мыслей и песен (*prāvivipad vāsa ūrmim na sindhur girāḥ somaḥ pavāmano maniśāḥ*) (IX.96.7). Вена сверкает на вершине в высшем месте Истины (*veno ṛtasya sānāvadhi viṣṭapi bhrāt*) (X.123.2), а отнюдь не на «на вершине космоса (*ṛtasya sānau*)», как неправильно переводит Д.Н. Овсяннико-Куликовский; и поднимающиеся именно на эту вершину Истины голоса лижут сладкое Бессмертие (*ṛtasya sānāvadhi cakramāṇā rihanti madhvo amṛtasya vāṇīḥ*) (X.123.3). Если Вена («Любовник» или «Наблюдатель») является одним из аспектов Сомы–Блаженства, то это объясняет стихи РВ, в которых описывается, как капли Сомы вкладывают в человека золотистого Вenu, создавая в нём новую волю и вдохновляя мышление (*āsmiṇ piṣaṅgam indavo dadhātā venam // navam dadhātā ketam // prāsāviṣur matim*) (IX.21.5—7).

Разобрав солярную атрибутику Сомы, Д.Н. Овсяннико-Куликовский указывает, что в РВ также содержатся зародыши более поздней концепции Сомы как Луны и её божества; но учёный признаётся, что «эти следы крайне

ничтожны».¹ В начале гимна Х.85, по его мнению, «Сома помещается среди звёзд, т.е. отождествляется с луною».² Ещё одно — и последнее — место, которое Д.Н. Овсяннико-Куликовский приводит для доказательства наличия у прототипа ригведийского Сомы лунного аспекта — это сравнение виднеющегося в чанах Сомы с Луной (*candra*) в водах (*yo apsu candramā iva somaṣ samūṣu dadṛṣe*) (VIII.82.8).³ Но понимаемый здесь российским санскритологом как «луна» термин *candra* «яркий» или «блистательный» или «сверкающий» применяется в РВ не только для описания Луны, но и для обозначения Пламени–Агни (II.2.4; III.3.5; V.10.4; VI.6.7), чья связь с водами Света (*svarvatīr apa* (I.10.8; V.2.11), *āpo devīr, āpo divyā* (VII.49.1, 2, 3 и 4)), сознания (*cittir arām*) (I.67.10) и ума (*manor āraḥ*) (I.32.8) не подлежит никакому сомнению⁴.

Рассмотрев натуралистические, по его мнению, аспекты прототипа ригведийского Сомы, Д.Н. Овсяннико-Куликовский переходит к разбору его т.н. «культурных» аспектов. Переходом к ним служит его замечание о том, что «Сома есть бог экстаза (от чего бы этот последний ни произошёл)»⁵.

Учёный указывает, что Сома–экстаз мог быть порождён не только опьяняющими пением гимнов, но и «путём пляски, причём экстатическим образом действовал собственно ритм пляски, а также и вращательное, круговратное движение»⁶. Нельзя исключить возможности того, что некоторые ведийские риши были не только вдохновенными поэтами–певцами, но и вдохновенными танцорами (по крайней мере, таковыми именуются воспеваемые ими Ашвины (*narā nṛtū*) (VI.63.5), Индра (*nṛtuḥ*) (VIII.68.7; VIII.92.3), Маруты (*ā kīriṇo nṛtuḥ*) (V.52.12) и Ушас (*nṛtur*) (I.92.4)), но представляется неоправданным сводить экстатическое состояние их

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 204.

² Там же. — С. 204—205. Разбор первых пяти стихов этого гимна с опровержением понимания Сомы как Луны произведён нами в: Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. — С. 92—95.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 206.

⁴ Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова. — С. 99—100; Он же. Ригведа. — С. 38—48, 54—74, 144—147 и 180—183.

⁵ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 137.

⁶ Там же. — С. 83 и 100.

сознания целиком к физиологическому эффекту от ритмичных телодвижений — ведь последние служат лишь средством для отключения внимания танцора от внешнего мира и сосредоточения его на мире внутреннем. Д.Н. Овсянико-Куликовский же стремится как раз к обратному — доказать одностороннюю зависимость психики от физиологии, души от тела.

Исходя из своей идеи о том, что ригведийский Сوما представляет собою персонификацию экстаза всевозможных видов, российский санскритолог изучает частые упоминания Сомы как самца — быка, жеребца или сокола — и как сотрясаемого экстатическим вдохновением (*vīpra*), указывает на семантическую связь между корнями *-vīp-* «трястись» и *-var-* «бросать семя» или «сиять» и реконструирует «концепцию примитивнейшей формы экстаза, — ... полового экстаза». В результате Сوما становится у него «божеством половой любви».¹ Д.Н. Овсянико-Куликовский утверждает даже, что в одном из гимнов поэты трижды просят Сому–Питающего (Пушана): *ā bhakṣat kanyāsu naḥ* «да дарует он нам девиц!» (IX.67.10, 11 и 12).²

Но исследователь игнорирует сообщение РВ о том, что Светоносная Заря Просветления (Ушас) описывается как красующаяся телом юная девица, улыбающаяся и раскрывающая свою сияющую грудь (*kanyeva tanvā cācadānāneṣi devī / saṁsmayamānā yuvatīḥ āvirvakṣāṁsi kṛṇuṣe vibhātī*) (I.123.10). Также Вдохновение–Сарасвати, именуемое девицей с блистательной жизненной силой, просят дать духовное видение (*kanyā citrāyuhḥ sarasvatī dhiyaṁ dhāt*) (VI.49.7). Но ещё интереснее то, что текущие внутри океанического сердца потоки жира–Сомы (*etā arṣanti hṛdyāt samudrāc ghṛtasya dhārā*) (IV.58.5) с очищаемыми внутри сердцем и мыслью волнами (*antar hṛdā manasā pūyamānāḥ ete arṣanty ūrmayo ghṛtasya*) (IV.58.6) поэт видит как девиц, умастившихся умощением, чтобы идти на свадьбу, там, где совершается жертвоприношение, очищаются потоки жира и выжимается

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 137, 146—147 и 159.

² Там же. — С. 147.

Сомы (kanyā iva vahatum etavā u añjy añjānā abhi cākaçīmi / yatra somaḥ sūyate yatra yajño ghṛtasya dhārā abhi tat pavante) (IV.58.9)!

В стихе IX.86.16 Д.Н. Овсянικο-Куликовский находит ещё одно подтверждение сексуальной природы образа Сомы — там он «стекает в чан, словно парень с девками»¹. Но в данном сообщении Блаженство—Сому сравнивают с устремившимися за юницами (yuvatibhiḥ) молодым человеком (marya) (marya iva yuvatibhiḥ samarṣati somaḥ). В РВ есть ещё два стиха, в которых Сомы снова называется молодым человеком (maryaḥ), забавляющимся и возбуждающимся с прекрасными водами—юницами (yuvatibhir apo) (yābhiḥ somo modate harṣate ca kalyāṇībhir yuvatibhir na maryaḥ / ta apo) (X.30.5) — жаждущими его и покоряющимися ему, жаждущему их, светоносными водами, которые едины мыслями и сознанием между собою и с Дхишаной (eved yūne yuvatayo namanta yadīm uçann uçatīr etyacha / saṃ jānate manasā saṃ cikitre dhiṣaṇāpaç ca devīḥ) (X.30.6). Сияющие воды здесь (см. также āpo devīr (VII.49.1, 2, 3 и 4)) — это потоки энергий сознания (cittir apām) (I.67.10), ума (manor āpaḥ) (I.32.8) и воли (āpo kratum bibhrthā) (X.30.12), с которыми соединяется Сомы—Блаженство. Они едины сознанием (cikitre) и мыслями (manasā) с Дхишаной или персонифицированным интеллектом или пониманием², которое охватывает и (духовно) рождает поэта (viveṣa yan mā dhiṣaṇā jajāna) (III.32.14).

Итак, перед нами очевидное использование сексуальной символики для описания несексуального психологического процесса. В РВ при упоминании Сомы речь уже безо всякого сомнения идёт о духовном, а не о половом наслаждении, хотя употребляемые символы могут иметь откровенно сексуальный характер и происхождение.

Ещё в одном месте сообщается, что десять юных жён приветствовали Сому криками, как девица — любовника (abhi tvā yoṣaṇo daça jāraṃ na kanyānūṣata soma) (IX.56.3). Д.Н. Овсянικο-Куликовский полагает, что в по-

¹ Овсянικο-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 146.

² Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 76.

добных сообщениях (он ссылается на стихи с упоминанием золотистых или буланных сестёр (*jāmaṃ harim*) (IX.26.5), десяти сестёр (*daṣabhir jāmibhir*) (IX.28.4), являющихся родными сёстрами зорь (*usrayaḥ svasāro jāmayas*) (IX.65.1), семи кровных сестёр (*sapta jāmayāḥ*) (IX.66.8), зорь (*usrayaḥ*) (IX.67.9) и родных сестёр (*jāmibhir* (IX.68.4), *svasṛbhiḥ jāmibhiḥ* (IX.72.3); *svasāra jāmaṃ* (IX.89.4))) изображён Сомы и «его вакханки»¹. Т.е., как полагает Д.Н. Овсяннико-Куликовский, подобные сообщения являются остатками некогда существовавшего у индоевропейцев культа Сомы–Вакха как женского божества, окружённого жрицами–вакханками. Они якобы изображаются в РВ как Сомы–коровы или как Сомы–дождевые капли или как Сомы–струи.² А сам Сомы иногда в РВ описывается не как самец, а как самка–корова или как гермафродит (бык с выменем).

Для иллюстрации первого случая Д.Н. Овсяннико-Куликовский приводит стих IX.54.1 со своим переводом — *asya prasnām anu dyutam çukram duduhre ahrayaḥ / payaḥ sahasrasām ṛṣim* — «бестыжие выдоили блестящее молоко, — поэта, приносящего тысячу (благ), — из его исконного блеска».³ Комментируя этот стих, Д.Н. Овсяннико-Куликовский отмечает, что он «относится к мистической концепции Сомы... Соме приписывается как атрибут [лучезарность... эта] лучезарность представляется как вымя... Сам Сомы, подвергшийся этому процессу доения, стоит в мужском роде... из этой тарабарщины мы можем... извлечь только одно положение: образ женского Сомы... как самки, дающей молоко, утилизирован здесь в интересах мистической загадочности, доходящей до абсурда».⁴ Но если исследователь осознаёт, что разбираемое сообщение имеет два уровня смысла — внешний (буквальный) и истинностный (мистический) — и что при этом первый при буквальном его понимании представляет собою «тарабарщину» и «доходящую до абсурда... загадочность», то понятно, что надо сосре-

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 144—146.

² Там же. — С. 141—143.

³ Ср. перевод Т.Я. Елизаренковой: «В соответствии с его древним сиянием дерзкие надоили сверкающего молока, (подойв) риши, добывающего тысячи».

⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 143.

доточить внимание на внутреннем смысле Сомы–Блаженства как Исконного Света (*pratnām dyutam*), дающего блистательный напиток из тысячи (*ṣukraṁ payaḥ sahasrasām*) форм сознания (*sahasracetāḥ*) (I.100.12) или интуитивного озарения (*sahasraketum*) (I.119.1).

Также российский санскритолог ссылается на стих IX.85.10 с его достигающей «высоты заправского абсурда... мистической таинственностью... *divo nāke madhujihvā asaṣcato venā duhanty ukṣaṇaṁ giriśṭhām* «на тверди неба любовники, коих языки уснащены опьяняющим напитком, непрерывно доят быка, стоящего на горе»... Оба исконные представления Сомы — в мужском и женском роде — слиты здесь в одно безобразное и абсурдное целое».¹ И опять речь явно идёт о великой корове — дающей авторам гимнов тысячеструйное молоко Светоносной Силе Видения (*dhiyaṁ devīm sā no duhīyad yavaseva gatvī sahasradhārā payasā mahī gauḥ*) (X.101.9; см. также IV.41.5). Кстати, Индра также описывается как обладатель бычьего вымени с текущими из него дойными коровами (*pra dhenavaḥ sisrate vṛṣṇa ūdhnaḥ*) (IV.22.6) или силами Истины (*ṛtasya dhenavo* (I.73.6), *gā ṛtasya* (I.84.16)) — но отсюда явной ошибкой будет делать вывод об умирающем индоевропейском культе Индры как Богини–Воительницы (соответствующей Артемиде или Афине Палладе), окружённой жрицами–воинами (наподобие амазонок).

Возвращаясь к вопросу о якобы окружающих Сому жрицах–вакханках, необходимо отметить, что Д.Н. Овсяннико-Куликовский не делает различия между чётко отличающимися группами персонажей–сестёр — десятью сестрами (*daṣabhir jāmibhir*) (IX.28.4), с одной стороны, и семью сестрами (*sapta jāmayaḥ*) (IX.66.8) — с другой. Как известно, с точки зрения буквально-культовой интерпретации РВ десять сестёр (*daṣabhir jāmibhir*) — это десять пальцев (*daṣa kṣīpaḥ* (IX.46.6; IX.80.4 и 5; IX.85.7), *daṣa kṣīro* (IX.61.7), *daṣabhiḥ kṣīpābhiḥ* (IX.97.57)) приготавливающего Сому–напиток человека. Они не могут быть семью сёстрами (*sapta jāmayaḥ*) и по своему числу, и

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 143.

потому что упоминаются вместе с ними в одних и тех же стихах (*mṛjanti tvā daça kṣipo hinvanti sapta dhītayaḥ* (IX.8.4), *mṛjanti daça kṣipo sapta dhītayaḥ* (IX.15.8)).

В связи с разработкой проблемы отражения индоевропейского женского культа Сомы–Вакха в РВ Д.Н. Овсяннико-Куликовский останавливается подробно на анализе образа Сарасвати. Он утверждает, что последняя — «это мифическая река или богиня мифической реки того же имени и в то же время богиня речи (красноречия)».¹ Нам представляется оправданной более широкая традиционная трактовка ригведийской Сарасвати как богини Вдохновения, проявляющегося в том числе через поэтическую речь.²

Понимание же Сарасвати как «мифической реки» является несомненно профаническим, и необоснованными следует признать колебания Д.Н. Овсяннико-Куликовского по поводу интерпретации следующего важнейшего сообщения (I.3.12): *maṇo arṇaḥ sarasvatī pra cetayati ketunā / dhiyo viçvā vi rājati* «великую волну (речи) возбуждает экстазом *Sarasvatī*, — надо всеми гимнами властвует она» — «здесь... трудно определить с точностью, что собственно понимать под *maṇo arṇaḥ* — волну ли реки или волну речи, волну молитвы, льющейся из уст».³ Предлагаемый санскритологом анализ этого стиха глубок и превосходен — он говорит о необходимости «принять для слова *ketu*, кроме обычного значения «свет», «блеск» и пр., ещё значение «мысль», «слово», «чувство», «экстаз» и т.п., которые весьма легко выводятся из основного значения корня *kit* (*cit*)... Несомненно, что глагол (*pra*)*cetayati* и существительное *ketunā*, происходящие от одного и того же корня, сопоставлены преднамеренно и друг друга дополняют:... *cetayati* собственно значит «обнаруживает», «делает видимым», затем «озаряет», — «просвещает», — «учит». Вот это то понятие и дополнено термином *ketunā*, в котором соединяются представления «мысли», «чувства», «ощущения»,

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 207.

² Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 85—94.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 207.

«внутреннего постижения» и представления «света», «блеска» и пр.... Термин *ketu* в свою очередь дополняется глаголом *setayati*, который... подчёркивает в ряду указанных представлений, соединённых с *ketu*, именно представление «душевного просветления», — вдохновения, мысли»¹. Необходимо отметить только возможность ещё более глубокого понимания данного стиха — Сарасвати властвует не надо всеми гимнами или молитвами, а надо всеми мыслями (*dhiyo viṣvā*), и не властвует, а освещает (*vi rājati*)². Образ великого потока или океана (*maḥo arṇaḥ*) символизирует бурный океан (*samudram arṇavam* (I.19.7; X.58.5; X.190.1), *arṇavo samudriyaḥ* (I.55.2), *arṇaso samudrād* (I.117.14), *samudrāt arṇasonir upasthāt* (VI.62.6), *samudra arṇaso* (VII.69.7), *samudrād arṇavād* (X.190.2)) духовного сердца человека (*hr̥dyāt samudrās* (IV.58.5), *samudre hr̥dy* (IV.58.11), *samudro asmad dhṛdo* (X.5.1) и др.).

Не представляется возможным согласиться с Д.Н. Овсяннико-Куликовским в том, что «*Sarasvatī* — женский Сома, Сома-самка».³ Эта интерпретация основывается только на желании исследователя найти дополнительные подтверждения для его гипотезы об описании РВ исчезающего женского культа Сомы и не подкреплена никакими данными памятника. Д.Н. Овсяннико-Куликовский пишет, что «при одном Вакхе состоит целая группа вакханок» и в доказательство находит в источнике сообщения о сёстрах Сарасвати (*svasṛ anyā*) (VI.61.9) и о семи сёстрах Сарасвати (*saptasvasā sarasvatī*) (VI.61.10); следует согласиться с учёным в том, что именно поэтому Сарасвати именуется семичастной (*saptadhātuh*) (VI.61.12) и что семь сестёр (*saptasvasā*) тождественны семи мыслям (*sapta dhītayah* (IX.8.4; IX.15.8), *sapta dhītibhiḥ* (IX.62.17)), семи голосам (*vāṇīr sapta*) (IX.103.3) и семи рекам (*nadyah sapta*) (IX.92.4).⁴ Но мнение Д.Н. Овсяннико-Куликовского о том, что эти семь персонажей символизируют семь богинь-олицетворений поэтической речи, представляется недостаточно

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 208.

² Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I—IV. — С. 546.

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 211.

⁴ Там же. — С. 211—212.

обоснованным¹ — такое толкование слишком узко и не охватывает всего спектра упоминаний семичастных образов в РВ.

В то же время заслуживает внимания предложенная Д.Н. Овсянико-Куликовским трактовка состоящего в паре с Сарасвати–Вдохновением загадочного персонажа Сарасвана как «дуплета Сомы». Действительно, в пользу тождества первого со вторым говорят следующие факты: он так же описывается как сияющая прекраснокрылая птица (*divyaṃ suparṇaṃ vāyasaṃ sarasvantam*) (I.164.52), его волны так же являются медовыми и сочащимися жиром (*ye te sarasva ūrmayo madhumanto ghr̥taçcutaḥ*) (VII.96.5), он так же именуется мужем среди юных жён, быком и очищающим своё тело (*naryo yoṣaṇāsu vṛṣā çīçur vṛṣabho / tanvaṃ māmṛjīta*) (VII.95.3).² Было бы заманчиво видеть в Сарасване сопровождающее Вдохновение–Сарасвати экстатически-сладостное состояние мышления (*sarasvān dhībhir*) (X.66.5).

Рассмотрев т.н. культурные (культовый опьяняющий напиток, речь–пение, танцы и половой экстаз) и натуралистические аспекты (дождь с грозой и молниями, Солнце и Луна) образа ригведийского Сомы, Д.Н. Овсянико-Куликовский переходит к изучению «Сомы мистического». При этом он опять прибегает к методу необоснованного хронологического дробления данных памятника о Соме — «из концепции «Сомы культурного» возникла концепция «Сомы мистического», причём воззрение натуралистическое (Сома небесный...) играет роль... посредствующего звена».³ Вспомним, что хронологическая стратификация текста источника проводится российским санскритологом на основании выделения различных фаз в развитии концепций божественного вообще, а также культов Агни, Адитьев и Индры в частности (см. главу I), и мы ещё раз увидим, в какое крошево Д.Н. Овсянико-Куликовский предлагает превратить анализируемый им исторический документ. Ведь при решении проблем внутренней хронологии РВ, по его убеждению, «единственным критерием является... содержание: чем

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 212.

² Там же. — С. 209—211.

³ Там же. — С. 150.

оно проще, яснее и наивнее, тем гимн (или стих) древнее; чем оно туманнее, чем больше в нём мистики и абстракций, тем гимн (или стих) позднее, новее. Оговариваюсь, что этот общий критерий может допускать множество исключений»...¹

Д.Н. Овсяннико-Куликовский отмечает, что мистика как «общественно-психологическое явление громадной сложности и большого исторического значения развилась из сферы мифов культурных, а не природных». Учёный утверждает, что «Сома мистический» уже вполне освободился от своих конкретных мифологических (антропо– и зооморфических и других) образов и стал «богом бессмертным» (*amṛtaḥ*) или «чистым, абстрактным представлением божества».² Но эпитет бессмертного (*amṛtaḥ*) прилагается в РВ не только к Соме, но и десятки раз к другим божествам по отдельности и к Силам Света вообще (*devāso amṛtāso* (I.123.1), *devā amṛtā* (III.4.11; V.69.4; VIII.80.10; X.16.8; X.70.11), *devān amṛtān* (VI.15.18; VII.17.4; X.65.15; X.66.13 и 15), *viṣve devāḥ amṛtā* (X.65.14), *devān amṛtā* (X.66.1), *devāṣ amṛtā* (IX.69.9)), а также к нерушимому миру (*āmṛte loke akṣita*) (IX.113.7). Следуя Д.Н. Овсяннико-Куликовскому, всех их следовало бы считать деифицированными «абстрактными идеями божества», но тогда весь памятник в целом приобретает совершенно иной, немифологический характер. Такое допущение игнорирует тот факт, что авторы РВ находятся на последней стадии мифологического (раннего номинативного по классификации А.Ф. Лосева) мышления и поэтому они «абстрактно-фигуральный язык... не употребили бы, а может, и не поняли бы»³. Сам Д.Н. Овсяннико-Куликовский в той же работе призывает ригведийские «корни, формы, слова и фразы... брать во всей их культурной обстановке, а не абстрактно... брать вместе с окружавшею их атмосферою психических факторов, а не только как значки абстрактных логических понятий»⁴!

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 34—35.

² Там же. — С. 149—150.

³ Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — С. 15.

⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 96—97.

Мистическое знание Сомы по Д.Н. Овсяннику-Куликовскому состоит в следующем: «Сома земной, Сома–напиток есть не более чем сосуд Сомы мистического... который всякий раз, когда происходит процедура приготовления напитка, должен... воплотиться в своего земного представителя... Этот мистический Сома... *ātmā yajñasya* — «душа жертвоприношения», «душа культа»».¹ Д.Н. Овсяннику-Куликовский совершенно упускает из виду тот факт, что подлинная тайна РВ заключается как раз в символизме её культа, её жертвы (*yajñah*) и что частью этого действительно мистического (сокрытого от непосвящённых) знания является символизм жертвоприношения Сомы, который можно продемонстрировать десятками свидетельств, взятых из одной только IX мандалы. Поэтому именование Сомы Душой (*ātmā yajñasya*) (IX.2.10; IX.6.8) или Интуитивным Сознанием (*yajñasya ketuh*) (IX.86.7) или Светом Жертвоприношения (*jyotiṛ yajñasya*) (IX.86.10) носит в РВ не абстрактно-отвлечённый и культовый, а конкретно-психологический характер. Для того чтобы обнаружить мистическое значение ригведийского Сомы, не нужно вслед за Д.Н. Овсянником-Куликовским придумывать теорию о его воплощении в культовый опьяняющий напиток в момент священнодействия, надо лишь следовать сакральному символическому коду текста. В противном случае мы действительно получаем «амальгаму из мистического, небесного и земного»².

К картине «Сомы мистического» Д.Н. Овсяннику-Куликовский добавляет ещё несколько штрихов или аспектов: «Мистический Сома... есть и *brahmā*, вещающий мистическую речь, и — сама эта речь». Кроме того, Сома РВ — это «Дух Любви или Слово любящего Духа. Это — космический Эрос. Ему приписывается творческая роль».³ Можно согласиться с пониманием Сомы–Блаженства (*somenānandaṃ janayann*) (IX.113.6) как экстатической Речи–Вач и как Духа–Любви Творца Вселенной.

¹ Овсяннику-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 157.

² Там же. — С. 171.

³ Там же. — С. 164, 166, 174 и 181.

Из рассуждений Д.Н. Овсяннико-Куликовского видно, что, изучая ригведийский мистицизм, российский санскритолог относится к нему с подозрением, недооценивает способность риши создать подлинно скрытый сакральный текст с явлением параллельной — профанной и эзотерической — полисемии, не понимает приёмов мистической поэзии: «Нагромождение... абсурдов и энигм составляет существенную принадлежность мистики... И мудрецы Вед хранили и лелеяли эти противоречия и абсурды, развившиеся... от столкновения различных идей, образов, терминов и т.п., — абсурды стали «тайнами», и целая мистическая система идей составила из таких тайн, в которые верили — *quia absurdum*».¹

Д.Н. Овсяннико-Куликовский утверждает, что «мистику Сомы — в её окончательном виде — следует классифицировать вместе, например, с философским гимном Х, 129, и отнести к концу Ведийского периода».² Скорее следует говорить о том, что вся РВ как мистический текст с самообъясняющей структурой, представляющей собою единое контекстуальное поле, в своём окончательном виде возникла во время включения в неё гимнов Х мандалы. Но при этом традиции мистического символизма уходят своими корнями в глубокую древность, на что указывают, в том числе, многочисленные свидетельства о символизме культа Сомы из IX мандалы, которую такие авторитетные ведологи как В. Вюст и М. Винтерниц считают по материалу самой древней частью памятника, созданной ранее фамильных мандал в период ещё индоиранской общности, в то время как не менее авторитетные ведологи Г. Ольденберг, А. Кейт и Л. Рену рассматривают IX мандалу как сборник извлечённых из фамильных мандал гимнов Соме.³

Не представляется возможным согласиться с Д.Н.Овсяннико-Куликовским в том, что «*Brahmaṇaspati* или *Bṛhaspati* — владыка молитвы — представляет собою обособленную концепцию Сомы как поэта». Сам

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 179.

² Там же. — С. 181.

³ Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 27—28.

исследователь приводит две причины, по которым нельзя говорить об этом. Во-первых, *Brahmaṇaspati* в РВ является самостоятельным и независимым от Сомы божеством. Во-вторых, в ряде случаев описывается Сома, предназначенный для *Brahmaṇaspati*.¹

Д.Н. Овсяннико-Куликовский утверждает, что в стихе IX.83.1 Сома именуется Брахманаспати. Однако с такой трактовкой данного сообщения согласиться не представляется возможным. Также в доказательство тождественности Брахманаспати–Брихаспати Соме учёный приводит стих с описанием того, как Брихаспати, окропляя мёдом лоно Истины, бросая вниз с неба сияние как молнию или факел и извлекая из скалы коров, рассекает кожу земли как потоком воды (*āpruṣāyaṇ madhuna ṛtasya yonim avakṣipann arka ulkāṃ iva dyoḥ / bṛhaspatir uddharann aṣmano gā bhūmyā udneva vitvacam bibheda*) (X.68.4). По мнению российского санскритолога, здесь Брихаспати исполняет «должность громовержца Индры: он выводит небесных коров из туч, нагромоздившихся скалами, — эти скалы он, подобно Индре, разбивает молнией, — и орошает землю дождём... *Bṛhaspati* является здесь представителем... Сомы, который дождём оплодотворяет землю». Но сходное сообщение памятника не возволяет принять такую трактовку — в нём говорится, что Брихаспати замечает заключённый в горе мёд, проламывает рёвом или гимнами поэта скалу Неба–Сияния (*vidā divo viśyann adrim ukthair*) (V.45.1) и извлекает из неё этот Светоносный Мёд (*madhunā daivyena*) (III.8.1) (*aṣnāpinaddham madhu pary araṣyaṇ / niś taj jabhāra bṛhaspatir viraveṇā vikṛtya*) (X.68.8)².

Очевидна также необходимость корректировки утверждения Д.Н. Овсяннико-Куликовского о том, что ригведийский Брихаспати есть ещё «и божество вод (вообще и небесных в особенности)». Ведолог странным образом упускает из виду им же самим приводимые данные источника,

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 212—213; см. также: С. 221.

² Там же. — С. 212—214.

свидетельствующие о символической природе образа воды.¹ Самое интересное сообщение упоминает Океан Солнечной Интуиции или Океан Интуиции Сурьи (*ketur arṇavaḥ sūryasya*) (VII.63.2). Сурья–Солнце — это Ум Истины (*medhām ṛtasya*), с которым отождествляется поэт во время духовного рождения (*aham medhām ṛtasya jagrabha / aham sūrya ivājani*) (VIII.6.10).

Эти сообщения не позволяют вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским найти в прототипе образа Господина Священного Слова ещё и физический солярный аспект. Так, учёный утверждает, что в стихе II.23.3 Брихаспати отождествляется с солнцем.² Но в данном стихе говорится как раз о том, что Господин Священного Слова восходит на состоящую из Света колесницу Истины, рассеяв Тьму (*ā vibādhyā tamāṃsi jyotiṣmantam ratham ṛtasya tiṣṭhasi bṛhaspate*). В предыдущих стихах Брахманаспати именуется родителем всех до одного Священных Слов (*bṛhaspate viçveśāmij janitā brahmaṇām asi*) (II.23.2) и старейшим царём Священных Слов (*jyeṣṭha rājam brahmaṇām brahmaṇas pata*) (II.23.1), в одном из последующих — рождённым Истиной дарителем авторам гимнов ослепительно сверкающего и мощно светящего яркого богатства, наделённого силою воли (*bṛhaspate dyumad vibhāti kratum ajjaneṣu / yad dīdayas chavasa ṛtaprajāta tad asmasu draviṇam dhehi citram*) (II.23.15) — т.е. духовного.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский необоснованно сужает психологическое значение ригведийского Брихаспати–Брахманаспати до «олицетворения молитвы, гимна, песни... психологического представления (речь–пение)».³ Чуть позже он несколько расширяет своё понимание этого персонажа до персонифицированного обобщения ««молитвы» со всеми своими признаками и оттенками (*gir, vās, dhī* и проч.)» — но всё равно такая интерпретация представляется слишком узкой.

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 215—216.

² Там же. — С. 218; см. также: С. 221.

³ Там же. — С. 220.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский полагает, что *Dadhikrā* или *Dadhikrāvan* тоже является аспектом Сомы. По словам российского санскритолога, первая половина имени Дадхикры–Дадхикравана — *dadhi* или «кислое молоко» — «совершенно ясна, указывает на дождь». Но в РВ мы не находим ни одного описания дождя как кислого молока. Д.Н. Овсяннико-Куликовский утверждает, что прилагаемые к Дадхикре–Дадхикравану в стихе IV.40.5 эпитеты «*abja* — «рождённый водою», *goja* — «рождённый коровою» и *adrija* — «рождённый в скале» — прекрасно подходят к мифологической концепции Сомы–дождя, рождённого тучею, которая представлялась... и вместилищем вод небесных, и коровой, и скалой»¹. С подобной интерпретацией согласиться не представляется возможным, ведь носитель этих эпитетов называется находящимся на алтаре призывателем (*dhotā vediśad*) — несомненная характеристика ригведийского Пламени–Агни (*vediśade agnaye*) (I.140.1).² Кроме того, ни о каком дожде, тучах–скалах, тучах–водах или тучах–коровах в данном стихе речи быть не может, потому что Огонь–Агни в нём ещё называется рождённой от Истины и пребывающей в Истине Истиной (*ṛtasad ṛtajā ṛtam*). Следовательно, и воды (*ab*), и коровы (*go*), и скала (*adri*) здесь символичны: воды — энергии сознания (*āpo vicetasah* (I.83.1), *cittir apām* (I.67.10)), ума (*manor āpah*) (I.32.8) и воли (*āpo kratum bibhrthā*) (X.30.12), коровы — потоки сил Сознания–Истины (*gā ṛtasya* (I.84.16), *ṛtasya dhenavo sindhavaḥ* (I.73.6)), скала — раскалываемая гимном поэта гора Бессознательного, скрывающая Сияние–Небо (*vidā divo viśyann adrim ukthair*) (V.45.1).

Д.Н. Овсяннико-Куликовский считает, что именование Дадхикравана быком с пышным хвостом (*dadhikrāvṇaḥ puruvārasya vṛṣṇaḥ*) (IV.39.2) говорит о его тождестве с Сомой, поскольку «слово *puruvāra*, несомненно, намекает на ту цедилку, сквозь которую процеживается жидкость Сомы и которая

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 222.

² Агни в РВ именуется хотаром–призывателем 240 раз (в то время как Сомы — только 4 раза): Семененко А.А. О природе древневедических «жрецов». — С. 115.

называется именно хвостом (овцы) — *vāra*».¹ Сому, действительно, дважды называют обладателем не пышного хвоста, а избранных даров (IX.93.2; IX.96.24), но Агни так характеризуется гораздо чаще (I.96.4; II.2.2; IV.2.20; IV.21.5; VI.1.13; VI.5.1; VI.15.7). Причём в одном случае он одновременно описывается как бык–обладатель многих избранных даров и защищающийся в доме лик Сияющего изнутри (*vṛṣṇo vasor anīkaṃ dama ā ruṣa / puruvāro*) (IV.5.15); а ведь рождённый из вод, коровы и скалы и сидящий на алтаре призыватель также ещё является Светлым и находящимся в доме (*vasur dhotā vediśad duroṇasat / abjā gojā adrijā*) (IV.40.5).² Ну и наконец, Дадхикраван–бык со многими избранными дарами сверкает как Агни (*dadhikrāvṇaḥ puruvārasya vṛṣṇaḥ / dīdivāṃsaṃ nāgniṃ*) (IV.39.2).

Поэтому не представляется возможным согласиться Д.Н. Овсяннику–Куликовским в том, что стихи IV.38.2—5 представляют собою «картину сошествия Сомы с неба на землю, причём *Dadhikrā* есть только одно из названий или эпитетов Сомы–сокола».³ Пламя–Агни тоже один раз именуется светоносным или небесным соколом (*agnaye divaḥ śyenāya*) (VII.15.4), и этого вполне достаточно — ведь в других случаях соколом (*śyena*) Огонь–Агни является уже как Дадхикра–Дадхикраван (IV.38.2 и 5; IV.40.3).

Принять гипотезу Д.Н. Овсяннику–Куликовского о том, что «концепция Тваштара–Эроса, развившаяся ранее концепции Сомы–Эроса, была приостановлена в своём дальнейшем движении параллельным ей развитием идеи Сомы как творца, как Эроса и *Savitar*»⁴ нельзя по двум причинам. Во-первых, она основана исключительно на псевдохронологическом дроблении материала памятника. Во-вторых, в РВ один и тот же объект поклонения называется сразу четырьмя именами — Вишварупа (Обладающий–Всеми–

¹ Овсяннику–Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 223.

² Сам Д.Н.Овсяннику–Куликовский говорит, что «в стихе IV,40,5 *Dadhikrā*... обставлен чертами чистомистического характера: он вездесущ — он и в воздухе, и на небе, и среди людей, и в пространстве, и на алтаре, гость людей как Агни» (Там же. — С. 224.).

³ Там же. — С. 223.

⁴ Там же. — С. 225.

Формами), Праджапати (Господин Существ), Савитар (Побудитель) и Тваштар (Творец): *tvaṣṭāram viṣvarūpaṃ* (I.13.10), *tvaṣṭā savitā viṣvarūpaḥ* (III.55.19), *prajāpatiḥ savitā* (IV.53.2). При этом и Тваштар (II.1.5), и Савитар (II.1.7), и Сомы (II.1.3; IX.5.1—2; IX.66.18—27; IX.67.22—26) объявляются формами Пламени—Агни.

Ещё один упоминаемый в памятнике мифологический сюжет, в трактовке которого согласиться с Д.Н. Овсяннико-Куликовским не представляется возможным, — это сообщение о стрельбе Кришану в несущую с неба Сому птицу (IV.27.3; IX.77.2).¹ Можно согласиться с учёным в том, что под ригведийскими стрелами подразумеваются мысли (*iṣur na dhanvan prati dhīyate matir*) (IX.69.1) или восхваления (X.42.1). Но Д.Н. Овсяннико-Куликовский сводит к этому весь миф о Кришану, утверждая, что «первоначально в нашем мифе должна была фигурировать стрела без стрелка» и «что самый-то стрелок появился уже позже — в качестве мифологического нарощения». Т.о. учёный путает поэта—стрелка, стреляющего стрелою—речью или стрелою—мыслью, со стрелком Кришану, пытающимся помешать принесению Сомы—Блаженства птицею человеку как ментальному существу (Ману) и Индре—Гносису. По нашему мнению, ригведийский Кришану — это одна из Сил Света (Девов), защищающих Сому—Блаженство (Ананда) от непосвящённых.

Очередной случай, в котором мы снова наблюдаем глубину проникновения Д.Н. Овсяннико-Куликовского в эзотерический смысл текста РВ и непонимание исследователем совершённого им — это истолкование российским санскритологом образа Речи—Вач. Учёный пишет, что авторы источника находятся на той стадии развития психики, когда «слово, речь, пение, музыка сливаются в одно нераздельное целое. Это целое действует на душу экстатическим образом. Его действие сравнивается с действием опьяняющего напитка».² Но ведь сам Д.Н. Овсяннико-Куликовский несколь-

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 62—63; Он же. Опыт. — С. 121—123.

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор. — С. 69.

кими страницами ранее разбирает гимн X.125 с самовосхвалением Речи–Вач, из которого следует, что перед нами не просто поэтическое слово и не просто культовое песнопение, но «верховная и изначальная богиня, владычица всего сущего... царица богов. — Она «носит» богов, т.е. служит им опорой, основой... Вездесущая, всепроникающая... Она везде». При разборе гимна X.125 Д.Н. Овсяннико-Куликовский причисляет его к «области ведийской мистики и теософии» и говорит о том, что в нём разрабатывается абстрактная «мистико-теософическая концепция речи–Vāc... как начала религиозно-метафизического»¹. Однако представление о Божественной Речи–Вач не просто является частью чисто рассудочного знания ригведийских поэтов, но отображает их внутренний духовный опыт — (пер. Т.Я. Елизаренковой:) *viçvasya bhuvanasya gorāḥ sa mā dhīraḥ pākam atrā viveça // araçyaṁ gorām / ā varīvarti bhuvaneṣv antaḥ // yadā māgan prathamajā ṛtasyādīd vāco aṣnuve bhāgam asyāḥ* «Могучий Пастух всего мира, Мудрый, вошёл в меня, глупого... Я видел Пастуха... Он шевелится во всех существах... Стоит только войти в меня Перворождённому Истины, сразу получаю я долю в этой Речи–Вач» (I.164.21, 31 (=X.177.3) и 37).²

Подводя итог анализу основных положений натуралистическо-психологической парадигмы ведологии Д.Н. Овсяннико-Куликовского, необходимо сказать, что российскому учёному принадлежит звание первооткрывателя психологического смысла некоторых мифов и мифов РВ в европейской индологии Нового Времени. Воспитанный всецело в духе буквально-культовых исторических и натуралистических представлений о смысле ригведийских гимнов, Д.Н. Овсяннико-Куликовский смог отстраниться от них и путём глубокого лексико-синтаксического анализа текста памятника вскрыть некоторые элементы эзотерической системы ««тайного языка» Ригведы», связанные с деификацией таких психических явлений как

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт. — С. 66—67 и 119—120.

² Вот что пишет ещё Р. Рот: «В самой Ригведе содержится песня, в которой она восхваляется как творящее мир Слово, приравняемое Логосу» (Roth R. Zur Geschichte der Religionen // Theologische Jahrbuecher mit mehreren gelehrten herausgegeben von E.Zeller. — 5. Band. Jahrgang 1846. — Tuebingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1846. — S. 357.).

Мысль (Дхи), экстаз (Сома), вдохновение (Сарасвати) и экстатическая речь (Вач).

Вместе с тем разработанная Д.Н. Овсяннико-Куликовским натуралистическо-психологическая парадигма не позволяла по-настоящему проникнуть в эзотерический смысл текста памятника, поскольку не основывалась на действительно психологических знаниях и исходила из профанической для авторов РВ идеи подчинённости психического материальному, души — телу. Поэтому Д.Н. Овсяннико-Куликовский даже в трактовке ригведийского экстаза (Сомы) выдвинул на первое место экстаз алкогольного опьянения; хотя при этом учёный сам же продемонстрировал, что опьянение в РВ вызывается жидкостью—речью или жидкостью—молитвой, т.е. в своём мистическом (скрытом от непосвящённых значении) является духовно-символическим, а не буквально-культовым алкогольным.

В ходе научной дискуссии с представителем натуралистической парадигмы интерпретации ригведийских гимнов В.Ф. Миллером Д.Н. Овсяннико-Куликовский доказал правоту разработанного им психологического понимания Сомы, Сарасвати и Вач. Но после этого исследователь отказался от дальнейшей разработки психологической парадигмы и пошёл на уступки сторонникам натуралистических и буквально-культовых представлений. Он использовал методы необоснованного хронологического дробления и узкого и выборочного контекстуального анализа данных РВ о Соме и выделил в его образе ряд более поздних (!) культурных (половой экстаз и экстаз танца) и натуралистических (Солнце, Луна, дождь с молниями) аспектов. Таким же образом Д.Н. Овсяннико-Куликовский попытался доказать натуралистическую природу прототипов ригведийских Вены, Брихаспати—Брахманаспати, Гандхарвы и Дадхикры, связанных с Сомой. Наконец, учёный попытался сузить значение Божественной Речи—Вач до культового песнопения. Всё это показывает, что Д.Н. Овсяннико-Куликовский так и не смог понять ««тайного языка» Ригведы», даже открыв некоторые его элементы, и не смог осознать мистериального характера памятника.

Тем не менее Д.Н. Овсяннико-Куликовский на протяжении всей своей научной деятельности продолжал возвращаться к этой проблематике. Не найдя поддержки в индологической среде, он нашёл «союзников» в Московском Психологическом Обществе, стал одним из ведущих русских психологов и крупным представителем психологического направления в лингвистике и литературоведении. Д.Н. Овсяннико-Куликовский подытожил результаты своих сорокалетних исследований в этой области в статье «Что такое мистика?» (1916).

Предвосхищая выводы последующих исследователей древней психологии (Л. Леви-Брюля, К.Г. Юнга, А.Ф. Лосева)¹, индолог указывал, что мистика есть «явление всемирно-историческое... она в глубочайшей древности... была господствующею, если не обычною формою человеческого самочувствия и умонастроения, социального и религиозного... понемногу она стала скрываться... в тайных религиозных обществах, в «мистериях», в сектах».² Ссылаясь на ригведийские культы Агни и Сомы, учёный утверждал, что религию РВ «следует признать мистическою по преимуществу».³ Именно эту теорию в то же самое время разрабатывал в Индии Ш.А. Гхош.⁴

¹ Схожие идеи на разных концах света высказываются в это время К. Лампрехтом (Лампрехт К. История германского народа / Пер. с нем. П. Николаева. — Т. I. Ч. I—II. — С. 141, 147 и 154—156.) и Ш.А. Гхошем (Гхош Ш.А. Человеческий цикл. — С. 9—14.).

² Овсяннико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? (Этюд.) // Вестник Европы. — Кн. 10. — Октябрь 1916. — С. 121. См. также: «Не только религия, но и сама жизнь, в её повседневном течении, была мистична» (Там же. — С. 145.).

³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 139.

⁴ «Ригведа является важным документом, дошедшим до нас от раннего периода человеческой мысли, меркнувшими останками которого были исторические элевсинские и орфические мистерии, когда духовные и психологические знания расы, в силу трудноопределимых сейчас причин, были скрыты покровом конкретных и материальных образов и символов, защищавших смысл от профанов и раскрывавших его посвященным. Одним из главных принципов мистиков была сакральность и сокровенность самопознания и истинного знания Богов. Эта мудрость, думали они, не предназначена, возможно, даже опасна, для обычного человеческого ума или, в любом случае, будучи открыта грубым и не очистившимся душам, может быть извращена, употреблена неправильно и обесценена. Поэтому они поддерживали существование внешнего богопочитания, действенного, но несовершенного, для профанов, внутреннюю дисциплину — для посвящённых, и облекали свою речь в слова и образы, имевшие в равной мере духовный смысл для избранных и конкретный — для массы простых верующих. Ведийские гимны были задуманы и созданы по этому принципу. Внешне их формулы и церемонии — это детали внешнего же ритуала, разработанного для пантеистического поклонения Природе, что и было тогда общераспространенной религией, скрытый же смысл священных слов заключал в себе действенные символы духовного опыта и знания и психологическую дисциплину самосовершенствования, бывшую тогда высшим достижением человеческого рода.» (Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 5—6.) Ср.: «Поэт играет с двумя значениями слова,

Саму мистику Д.Н. Овсяннико-Куликовский определял как особое состояние психики, вызываемое поглощением индивидуального сознания коллективным.¹ При этом академик настаивал, что «коллективное сознание — действительно, оно — реальный психологический факт». Он выделял четыре «классические формы мистики»: 1) слияние сознания отдельного человека с коллективным, групповым или единичным божеством; 2) объединение в созерцании с безличным божественным началом (в пример приводится Брахман Вед); 3) растворение в «душе» или «сознании» всей

потому что оно/это позволяет ему думать в одно и то же время в двух параллельных плоскостях/на двух параллельных уровнях. Ригведа... вовлечена в разработку системы символов... Почти вся индийская литература имеет эзотерический аспект, Ригведа — в наибольшей степени» (Renou Louis. *Vedic India / Transl. from the French by Philip Spratt*. — Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited, 1957. — P. 7—8.). «Рождение Агни, или видение солнца во тьме, было центральной темой того, что не может быть обозначено никак иначе как арийский мистицизм [выделено Ф.Б.Я. Кёйпером. — Прим. моё.]... Внимание может быть привлечено к тому факту, что слова "в каком мире помещено солнце" (yasmin loke svar hitam IX.113.7), при сравнении с "солнцем в скале" (svar yad aṣṭan VII.88.2), приводят к предположению о том, что более поздние размышления Упанишад об Атмане, "помещённом в полости", являются прямым продолжением более старых мистических размышлений Вед... ригведийский поэт получает данное видение с помощью или в своём сердце (hr̥dā или hr̥di)... Ригведа описывает "океан сердца" (IV.58.5 hr̥dyāt samudrāt, ср. 11 antaḥ samudre hr̥dy antar) и божественное вдохновение рассматривается как "открытие дверей ума", параллельное открытию космической ограды (vraja-). Так же как ригведийский поэт молится о том, чтобы Агни открыл его "мысль" (kha-, т.е. в космическом холме изначального мира), точно так же Маханарааяна Упанишада говорит, что Праджапати, "скрытый в полости" сердца, разрезает изнутри khāni [прорытые каналы. — Прим. моё.] (ума), "чтобы наслаждаться объектами". Можно предположить, что guhāyām [тайник (психического сердца). — Прим. моё.] в Упанишадах является заменой более поздним языком таких ригведийских выражений как vraja, ūrve, aṣṭan, которые все обозначают нижний мир, рассматриваемый как ограждение, параллелизм между откровением "солнца в скале" и видением Упанишадами Атмана, "помещённого в полости", очевиден... Древний арийский мистицизм напрямую отражается во фразеологии Заратуштры». (Kuiper F.B.J. The bliss of Aša // *Indo-Iranian Journal*. — 's-Gravenhage. — Vol. VIII. — Nr. 2. — 1964. — P. 123—126.) «Гимн... должен быть сотворён посвящённым и понятен только посвящённому, он должен быть полон неясных намёков, лишь приоткрывающих истину. Гимны создавались в замкнутой среде риши и жрецов — лиц, связанных общей культурой, религией, мифологией. В таких условиях возможно было возникновение эзотерического [внутреннего, тайного. — Прим. моё.] языка, вызывавшего одни и те же ассоциации у членов данной группы и не во всём понятного остальным. Можно полагать, что одна из существенных особенностей творческого метода риши заключалась в сознательном установлении не прямой соотнесённости слова и обозначаемого им понятия, лингвистического знака и денотата. Иными словами, речь идёт о высокой степени символичности поэтического языка РВ. Существовал определённый набор символов, способных вызывать двойные (тройные и т.д.) ассоциации у круга посвящённых, и велась игра с помощью переключения кодов с целью интерпретации этой символики в одном или другом ключе... Значительная часть этих символов современному читателю неясна. Ключ был утерян с уходом в прошлое ведийской культуры, и многие места, которые принято называть абракадаброй или галиматейёй языка РВ... не были таковыми для ведийской аудитории. Они стали темны и бессмысленны с той поры, как была утрачена система их соответствий» (Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 66—67.). «Существует глубокий эзотерический пласт, который был доступен только посвящённым и, следовательно, оставался скрытым для рядового ведийского ария» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I—IV. — С. 544.). Все эти положения были сформулированы в 1914 г. ещё Ш.А. Гхошем.

¹ Как раз в это время лучший ученик З. Фрейда К.Г. Юнг порывает с ним, поскольку приходит к выводу о том, что наряду с индивидуальным сознанием (и бессознательным) существует коллективное (Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психопсихологии, 1994. — 416 с.).

природы; 4) замещение сознания мистика «космическим сознанием» или «мировым я».¹

При этом Д.Н. Овсянико-Куликовский ссылался на труды современных ему психологов и психиатров и повторял свой тезис о том, что древним *homo mysticus* (терминология ведолога) «все... «нормальные» и «ненормальные» психические явления обожествлялись, — признавались наитием высшей силы, доброй или злой».² Но, как и в 1880-е — 1890-е гг., Д.Н. Овсянико-Куликовский так и не применил эти широкие методологические принципы к интерпретации ригведийских гимнов, по-прежнему ограничиваясь указаниями на обожествление Речи и Экстаза и всё так же не замечая символической духовно-психологической (а не буквально-культовой) природы культов Агни и Сомы в РВ.³

И причины, по которым это произошло, остались теми же самыми и были чётко сформулированы самим исследователем. С одной стороны, демонстрируя, казалось бы, подлинно научное отношение к изучаемому мистическому тексту (РВ) и опережая своё время, он совершенно правильно отмечает: «чтобы интимно понять и прочувствовать мистические состояния, надо их испытать. А чтобы их испытать, надо быть мистиком по натуре и призванию. Тем не менее мы имеем возможность составить себе приблизительное и в общем правильное представление о них... исходя из показаний самих мистиков и лиц, в данном вопросе сведущих».⁴ Также, не

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 122—123.

² Там же. — С. 140, 145, 165 и 172.

³ Там же. — С. 137 и 146.

⁴ Там же. — С.124. К научному изучению мистики призывает и глубокий знаток античной мифологии Я.Э. Голосовкер: «Надо... серьёзно исследовать мистиков и их мистический опыт, отбросив предрассудки... Науке пора анатомизировать «мистику», чтобы прочесть её подтекст, пользуясь любыми методами, и не решать заранее, что перед нами: болезнь духа или его утончённое проявление, выражаемое символическим языком» (Голосовкер Я.Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — С. 155 и 157.). Ср. мнение современного греческого санскритолога Н. Казанаса: «для правильного понимания [РВ. — Прим. моё.] необходим, помимо хорошего знания ведийского [языка], [опыт переживания] того же самого состояния сознания [которое было характерно для] самих древних риши...(Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought. // <http://www.omilosmeleton.gr>. — P. 3. Note 3.) И просто потому, что большинство людей не имеет, не знает, как достичь, или не желает достигать подобных состояний, это не означает, что мы должны игнорировать сам опыт тех, кто достигает их, как и подтверждение, даруемое самим состоянием» (Kazanas N. The AIT and scholarship // <http://www.omilosmeleton.gr>. — P. 20.). Как уточняет ведолог, мистики, йоги и поэты могут достигать необычных состояний сознания, превосходящих все обыденные характеристики ума и все

переступая границ научности, он указывает: «имеет ли мистика... корни в сверхчувственном «потустороннем» мире, — я не знаю... И не располагая никакими данными для того, чтобы дерзнуть поднять этот вопрос, считаю методологически правильным совсем устранить его из поля моего зрения».¹

Но, с другой стороны, придерживаться этой исследовательской установки при изучении скрытых сакральных (мистических) текстов последовательно Д.Н. Овсянико-Куликовский не может. Он всё время «скатывается» к критике мистики вместо её изучения. В мягкой форме это проявляется как сочувствие и жалость по отношению к «настоящим» мистикам, которые «никогда не бывают обманщиками. Они только сами себя обманывают, эти искреннейшие из смертных».² Невозможность подтвердить или опровергнуть последнее утверждение научными средствами начала XX в. очевидна, как и господство сциентистской идеологии в мышлении учёного³. Заявляя в начале статьи «я уважаю мистические воззрения, не разделяя их», Д.Н. Овсянико-Куликовский в конце её призывает вместо исследования к искоренению мистики как формы мировоззрения и описывает процесс её исчезновения как освобождение человеческой личности «от всяческих «наваждений», — от заразы коллективными настроениями... от самообольщений и самообманов» путём обретения «покоя и радости в агностике»...⁴

Ещё рельефнее позиция учёного выступает в его предсмертных воспоминаниях. В них приписываемый мифологической мысли алогизм рассматривается как «закономерная болезнь мозга» (здесь и далее выделено Д.Н. Овсянико-Куликовским. — Прим. моё.), носители такого мышления характеризуются как сумасшедшие. Архаическая мистика «с присущими ей

обычные предрассудки, привычки и ограничения путём отстранения души от чувств и физического мира и обращения вовнутрь самой себя (Kazanas N. The AIT and scholarship. — P. 15.).

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 145.

² Там же. — С. 164.

³ О необходимости преодоления идеологии сциентизма в научной методологии см.: Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 413 с.

⁴ Овсянико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 122 и 173.

неврозами и психозами» ставится в один ряд с каннибализмом, человеческими жертвоприношениями, детоубийством, членовредительством, половыми извращениями, сакрализацией пьянства и проституции, обоготворением человека и колдовством и тоже объявляется «закономерной, в порядке эволюции, но тяжелой и отвратительной болезнью». По мнению ведолога, «нельзя не чувствовать глубокого *отвращения* ко всему укладу первобытной и дикой психики и жизни. Это отвращение вполне закономерно и ничуть не противоречит требованиям объективного исследования».¹

Фактически, как и в 1880–е — 1890–е гг., Д.Н. Овсянко-Куликовский при работе с мистическим текстом, созданном мистагогами для посвящения мистов в мистирию — «тайными речами» (*niṇyā vacāṃsi* (IV.3.16), *nāma guhyaṃ jīhvā devānām* (IV.58.1) и мн.мн.др.) РВ, — остаётся на профанических позициях², что и обрекает всё предприятие на неудачу.

¹ Овсянко-Куликовский Д.Н. Воспоминания. — С. 49—50.

² Д.Н. Овсянко-Куликовский по сути и сам заявляет о своей принадлежности к «чурающемуся» мистики профаническому большинству, противореча собственным методологическим принципам, сформулированным выше: «к этому неприемлемому «тайных учений» большинству принадлежу и я» (Овсянко-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? — С. 164.); «они — «посвящённые», а мы — «профаны»» (Там же. — С. 169.).

Глава III. Христианско-философская школа интерпретации Ригведы в дореволюционной отечественной индологии.

3.1. Интерпретация Ригведы Хрисанфом (В.Н. Ретивцевым).

Владимир Николаевич Ретивцев (1832—1883) родился в селе Эська Бежецкого уезда Тверской губернии в семье священника. Начальное образование получил в Бежецком духовном училище, среднее — в Тверской духовной семинарии, в 1852—1856 гг. обучался в Московской академии, после чего работал преподавателем кафедры Священного Писания в Костромской семинарии. В 1857 г. В.Н. Ретивцев был удостоен степени магистра, под именем Хрисанф пострижен в монашество и стал иеромонахом. В 1858 г. он был назначен бакалавром Казанской академии по кафедре основного и обличительного богословия и преподавал догматическое и нравственное богословие. В 1860 г. Хрисанф стал членом комитета по переводу Священного Писания на русский язык и был причислен к соборным иеромонахам. В 1864 г. награждён золотым наперсным крестом, а в 1865 г. — удостоен звания экстраординарного профессора Казанской духовной академии и переведён в Санкт-Петербургскую духовную академию на кафедру нравственного богословия. Был членом редакционного комитета журнала «Христианское чтение». В 1866 г. Хрисанф возведён в сан архимандрита, назначен инспектором Санкт-Петербургской академии и получил кафедру догматического богословия. В 1867 г. стал членом учебного комитета при Святейшем Синоде, в 1869 г. — ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии. В 1871 г. за отличную службу награждён орденом св. Анны II степени, а спустя год — орденом св. Владимира III степени. В 1872—1874 гг. исполнял должность председателя Учебного комитета при Святейшем Синоде. По предложению Министерства народного просвещения ему объявлена признательность министра за труды по составлению программ преподавания Закона Божия в мужских гимназиях и прогимназиях. В 1874 г. Хрисанф стал епископом, в 1876 г. — награждён

орденом св. Анны I степени, в 1877 г. Санкт-Петербургская и Казанская духовные академии за научные труды избрали епископа Хрисанфа в свои почётные члены. В 1877 г. он стал епископом Нижегородским и Арзамасским, а в 1878 г. — удостоен степени доктора богословия.

В 1873 г. вышел 1-й том написанного Хрисанфом сочинения по истории языческих религий Древнего Востока, в который входил и разбор ригведийского вероучения. Архимандрит совершенно не скрывал своей конфессиональной пристрастности. Особенную радость у богослова вызывал тот факт, что современные ему ведологи Западной Европы (Хрисанф несколько раз ссылается на имя Макса Мюллера) в своих выводах приближаются к библейско-христианским представлениям об оценке характера и роли язычества.¹

Приступая к изложению своего видения древневосточных религий, Хрисанф подчёркивает, что «язычество в целом есть религия натурализма в широком значении этого слова».² Богослов уточняет, что из-за неразличения и смешения внутреннего и внешнего наряду с одушевлением процессов и явлений физической природы древний человек точно так же отделял от себя, объективизировал и обожествлял элементы своего внутреннего мира — «его собственные представления, его внутренние, психические состояния, — его скорбь и радость, его восторги и неудовольствия... кажутся ему не его самодеятельностию, а внешними посторонними силами, — богами».³ По Хрисанфу, язычники обожествляли весь спектр феноменов «конечного бытия —... от явлений, принадлежащих к области минералогии, до явлений психических». Поэтому исследователь подразделяет весь натурализм древневосточных религий на объективный (поклонение природным силам) и субъективный (деификация психических состояний внутреннего мира). Богослов указывает, что первая разновидность была намного более развита

¹ Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. — Том первый (Религии Востока). — СПб.: Печатано в типографии духовного журнала «Странник», 1873. — С. 2—3 и 6.

² Там же. — С. 12.

³ Там же. — С. 13.

по сравнению со второю и намного чаще встречается.¹ Объективный натурализм, по мнению Хрисанфа, мог принимать формы фетишизма (почитание отдельных природных объектов и (искусственно созданных) вещей), поклонения силам природы (их демонам и духам) и душе природы в целом.² Субъективный натурализм характеризуется антропоморфизмом, т.е. деификацией «психических внутренних свойств и проявлений... божеством становится сущность человека, его собственное сознание, его разум». По мнению Хрисанфа, Божества как Такового, над миром, вне макрокосма природы и микрокосма человека язычество не знало.³

Т.о. Хрисанф закладывает в основу своего исследования религиозной жизни Древнего Востока очень широкие методологические основания, по сути дела, органично совмещающие натуралистическую и психологическую парадигмы интерпретации религии и мифологии. В этом смысле Хрисанф (а не Д.Н. Овсянико–Куликовский (см. главу II)) мог бы быть назван родоначальником натуралистическо-психологической парадигмы дореволюционной отечественной ведологии, если бы не одно очень существенное обстоятельство — он не использовал сформулированные им же методологические принципы при изучении ригведийских гимнов, в его понимании религиозного процесса в Древней Индии они оказались неприменимыми.

Как христианский богослов Хрисанф настаивает на существовании первобытного монотеизма, затем забытого и искажённого языческим политеизмом, вначале очень простым и похожим на единобожие.⁴ Также богослов указывает на «в высшей степени замечательное» сообщение РВ, содержащее, по его словам, воспоминание о существовании единого верховного небесного Божества до творения мира и богов (X.129.6—7).⁵ Однако это и другие аналогичные упоминания из разных культур,

¹ Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира. — С. 15.

² Там же. — С. 15—24.

³ Там же. — С. 25; см. также С. 27.

⁴ Там же. — С. 49—51 и 60. Этот тезис см. ещё у: Mueller M.F. A history. — P. 528—529 and 559.

⁵ Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира. — С. 52.

трактуемые Хрисанфом как остатки изначального монотеизма¹, можно понять и как доказательства существования единобожия у многих народов древности в различных регионах мира.

В соответствии с библейским преданием о падении человека Хрисанф говорит о том, что язычество стало продуктом деградации истинной монотеистической религии, «отпадения человеческого духа от божества в мир природы».²

Переходя к истории ведической Индии, Хрисанф указывает, что прародиной всех индоевропейцев были верховья Сыр–Дарьи и Аму–Дарьи, откуда индоарии переселились в Семиречье, образуемое долинами Инда, Пятиречья (Панджаба) и Сарасвати–Гхаггара. Они вели кочевой образ жизни, делились на племена и управлялись патриархами–родоначальниками (царями), затем у них возникли государство и касты (варны). Сначала общество разделилось на расово-этнические разряды белокожих ариев и порабощённых ими темнокожих аборигенов (шудр), позднее в высшем разряде выделились профессиональные группы воинов и царей (кшатриев), земледельцев и скотоводов (вайшьев) и жрецов (брахманов).³

Религию РВ богослов характеризует как натуралистический политеизм, поклонение силам неба (Дьяуса) и атмосферы (Девам) — Агни (огню, свету и теплу неба и земли), Адити (животворящей силе природы) и Адитьям (различным олицетворениям Солнца, созданным разными племенами ариев — Сурье, Савитару, Бхаге, Пушану, Митре, Арьяману), Апсарам (лучам зари), Ашвинам (первым утренним и последним вечерним лучам), Варуне (небесному пространству, небосводу, взятому отдельно от световых явлений и Солнца, ночному небу и солнцу), Гандхарвам (солнечному свету в облаках или бьющим из облаков молниям), Индре (небесному свету, небосводу, светлому дню, громовержцу, дневному солнцу), Марутам и Рудрам (ветрам, богам надземного пространства и лесов), Соме (Луне, её свету и

¹ Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира. — С. 51—60.

² Там же. — С. 71.

³ Там же. — С. 168, 170 и 274—276.

собираемому в лунную ночь растению с наркотическим соком) и Ушас (утренней заре).¹ Остатками древнего фетишизма Хрисанф называет ригведийские культы моря, рек, гор и долин.² Благодетельным божествам противостоят тёмные облачные (Асуры) и ночные (Ракшасы) демоны.³ Особняком стоят культы мёртвых (Питри) и (бога) смерти (Ямы).⁴ Отдельно обожествляются молитва (Брихаспати) и вся жертвенная утварь.⁵

Свидетельствами начавшейся трансформации ригведийского политеизма в пантеизм Хрисанф считает отождествления богов друг с другом, а также выделение верховных божеств — Индры, Агни и Варуны.⁶

Итак, максимум, чего авторы РВ смогли, по мнению богослова и в его схеме, достичь — это высшая ступень объективного натурализма; они так и не смогли перейти к субъективному натурализму, т.е. к обожествлению психических явлений. Этот ошибочный и опровергаемый данными памятника вывод Хрисанфа, несомненно, был произведён из-за довлевших над его сознанием натуралистических и христианских парадигмальных представлений и отсутствия собственного филологического опыта работы с ригведийскими гимнами.

3.2. Реконструкция эволюции ригведийской религии Вл.С. Соловьёва.

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853—1900) — сын известного историка С.М. Соловьёва. По окончании гимназии в 1869 г. поступил на естественный факультет Московского университета, но через три года перешёл на историко-филологический факультет. После завершения обучения в университете в 1873 г. в течение года учился в Московской духовной академии. В 1874 г. защитил в Санкт-Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» и был избран доцентом

¹ Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира. — С. 183—197, 200 и 303.

² Там же. — С. 197.

³ Там же. — С. 198.

⁴ Там же. — С. 198—199 и 340—341.

⁵ Там же. — С. 202 и 206.

⁶ Там же. — С. 184—185 и 203.

кафедры философии Московского университета. В 1875—1876 гг. побывал в Лондоне и Египте. В 1877 г. оставил университет и поступил в Санкт-Петербурге на службу в Учёный комитет Министерства народного просвещения, где прослужил до 1881 г. Одновременно читал лекции в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах.¹

Вл.С. Соловьёв изложил основы христианско-философской интерпретации гимнов РВ в своей ранней статье «Мифологический процесс в древнем язычестве», написанной в 1873 г., когда ему было всего двадцать лет. Обращает на себя внимание тот факт, что молодой русский философ смог разработать оригинальную и стройную концепцию истории ригведийской религии, критически используя для этого всего лишь работы по индоевропейской проблематике и ведологии таких известных западноевропейских лингвистов как Т. Бенфей, А. Кун, М. Мюллер, А. Пикте и Р. Рот. Это говорит о его несомненном исследовательском таланте. Однако опора на работы ведущих представителей натуралистической парадигмы истолкования РВ и отсутствие собственного филологического опыта работы с её текстом привела и к ряду существенных просчётов. Серьёзный отпечаток на исследования Вл.С. Соловьёва наложило и его своеобразное мировоззрение.²

Философ указывает, что религиоведение проходит стадию сбора информации и выдвижения первых слабо обоснованных концепций; главная из них — «мифология природы» или натуралистическая интерпретация. Он определяет два подхода внутри этой модели — грозовую и световую.³

Он отмечает, что натурализм заложил основы научного изучения мифов, но «подведением всей мифологии к явлениям природы несколько не определяется существенное содержание языческих религий: показывается

¹ Гайденко П.П. Соловьёв Владимир Сергеевич // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: Республика, 1995. — С. 454.

² Там же. — С. 455—458.

³ Соловьёв В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. — 2-е изд. — Т. 1. (1873—1877). — СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911. — С. 1—2.

лишь их общий вид». Природные явления не меняются тысячелетиями, но для современного человека «никакого религиозного значения они не имеют». Возник вопрос о том, что «что видел древний человек в природе» и почему он её обожествлял.¹

Тезис о том, что в силу антропатизма язычник видел в природных явлениях «деятельность живых личных существ, которым, как имеющим над ним власть, он и поклонялся», Вл.С. Соловьёв отвергает. Современный наблюдатель не проводит аналогию между действиями людей и материальными процессами, а «древний человек такую аналогию находил; следовательно, он смотрел и мыслил не так, как мы». По Вл.С. Соловьёву, натурализм не в силах воссоздать историю языческих религий уже хотя бы потому, что неизменность и цикличность природных явлений не даёт никакого толчка к развитию религиозного сознания и не может его объяснить. Единственным источником для изучения мифологии является сама «мифологическая действительность» как она предстаёт в древнейших индоевропейских текстах.²

Вл.С. Соловьёв объясняет своё обращение к РВ тем, что она сохранила «древнейшее известное нам состояние религиозного сознания в язычестве... Ведийская религия... существенно тождественна с первоначальными религиями всех других индо-европейских народов... так что без большой ошибки можно принимать Веды за памятник первоначальной обще-арийской религии».³ Из 20 теонимов, общих для двух или более индоевропейских религий, РВ сохранила все 20, греческий язык — 9, германский — 8, латинский и кельтский — по 6, микенский, балтский и славянский — по 3, хеттский — 2.⁴ Хотя РВ и не является «памятником первоначальной обще-арийской религии», можно с известными оговорками согласиться с тем, что

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 2.

² Там же. — С. 2—5.

³ Там же. — С. 5.

⁴ Kazanas N. Diffusion of Indo-European Theonyms: what they show us // <http://www.omilosmeleton.gr>.

ригведийская религия «существенно тождественна с первоначальными религиями всех других индо-европейских народов».

Вл.С. Соловьёв использует тезис о хронологической неоднородности содержания РВ, но упускает из виду тот факт, что его автор М. Мюллер уже в 1859 г. указывал на объективные признаки намеренно достигнутого составителями структурно-смыслового единства этого собрания гимнов.¹ Т.е. его хронологическое расчленение с целью реконструкции подлинного значения текста РВ представляется ошибочным.²

Вл.С. Соловьёв пишет: «образы богов в Риг–Веде не имеют никакой определённости и устойчивости, они постоянно смешиваются и переходят друг в друга, представляя особый индивидуальный характер лишь в самой слабой степени. Существует сознание, что все боги суть лишь различные формы, проявления или атрибуты одного божества».³ Первый вывод основан на недостаточно тщательном изучении текста памятника. При систематическом взаимоотождествлении Сил Света (Девов) гимны РВ содержат наборы типичных эпитетов каждого Светоносного (Девы) и анализ этих данных позволяет вычленировать отдельные образы. Но Вл.С. Соловьёв даёт обоснованное заключение о специфическом монотеизме авторов РВ. Уже этот вывод делает все дальнейшие построения философа, основанные на хронологическом дроблении содержания памятника, бессмысленными. Ведь Вл.С. Соловьёв отказывается при изучении мифологии рассматривать древнееврейскую религию на том основании, что она имеет «ясный характер

¹ Mueller M.F. A history of ancient Sanskrit literature. — P. 461—465.

² «Строгого... научного критерия, который позволил бы во всех случаях отделить архаичные гимны и стихи от новых, не выработано» (Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник. — С. 30.); «делались не раз попытки установить более мелкие хронологические пласты в РВ вплоть до выделения разных хронологических слоёв в составе отдельных гимнов. В целом эти попытки успеха не имели. Не удавалось даже установить относительную хронологию отдельных фамильных мандал — у разных исследователей получались разные результаты... Далеко не всегда удаётся объективно и аргументированно отделить архаичное от более позднего» (Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. — С. 476—477.). Т. Дитрих показала ошибочность хронологического дробления текста РВ, предложенного Г. Ольденбергом (Ditrich T. Chronology of the Ten Mandalas of the Rigveda // Crossroads. An interdisciplinary journal for the study of history, philosophy, religion and classics. — Vol. I. Issue I. — 2006. — P. 27—36.). «Следует рассматривать лингвистические формы скорее в социо-лингвистическом или дискурсно-уровневом контексте, чем в строго хронологическом» (Jamison S.W. Women's language in the Rig Veda // Indologica: Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой. — М.: РГГУ, 2008. — P. 153.).

³ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 5—6 и 9.

единобожия и супранатурализма... резко отличается от всех языческих верований многобожных и натуралистических по существу».¹ Но сам философ отвергает натуралистическую интерпретацию религиозных образов РВ, поскольку для него «несомненно, что боги Вед, неразрывно связанные с явлениями природы, никогда с ними не отождествляются: явление природы представляется лишь постоянным выражением или действием божества».² Т.е. ригведийская религия тоже является супранатуралистической и монотеистической и, по логике самого Вл.С. Соловьёва, её нельзя считать языческой.

Способ разрешения философом созданного им же противоречия указывает на его конфессиональную (христианскую) заинтересованность. Он задаёт вопрос: «Есть ли ведийская религия вырабатывающийся синтетически из первоначального многобожия монотеизм, или же, напротив, представляет ли он распадение первоначального единства религиозного сознания на множественность форм?»³ Однако исследователь не допускает третью возможность — учение о проявлении Единого в многообразии Его Форм, о чём и говорит стих РВ, приводимый самим Вл.С. Соловьёвым (I.164.46).

По мнению философа, РВ говорит о движении от монотеизма к политеизму, ибо у других индоевропейцев наблюдается «всецелое преобладание вполне определённого вещественного многобожия», да и в самой Индии «из неопределённой религии Вед развилось совершенное многобожие».⁴ Эволюция индоевропейских культов за пределами Южной Азии имеет косвенное значение для реконструкции религиозного процесса в Индии. Но и здесь можно указать на Гаты Заратуштры с поклонением Ахура Мазде и на явно супранатуралистический характер культов Афродиты, Метиды, Мнемосины, Психеи и Эроса или аспектов образов Аполлона, Афины, Гермеса, Диониса и Зевса. Если же мы обратимся к

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 5. Прим. 3.

² Там же. — С. 6.

³ Там же. — С. 6—7.

⁴ Там же. — С. 7.

постригведийским текстам, то увидим, что в них учение о Едином в многообразии Его проявлений становится лишь ещё более развитым (см., напр., Махабхарату (I.1.20—26 и 191—197; 7.12—25; 20.10—14; 21.7—17; 57.76—87; 220.22—29; 223.7—8 и 12—17; III.3.15—28; 13.9—52; 81.105—111; 100.16—24; 160.12—16; 187.3—38; 211—212; 217.5; 218.23—30; 220.7—17; V.16.1—8; 67.2—3; 69.1—7; 128.40—52; X.7.57—59 и др.)). Т.о. нет оснований соглашаться с Вл.С. Соловьёвым в том, что монотеизм РВ является не «зародышем будущего, а лишь остатком прошедшего... ход развития был от единого к множественности и... первоначальная доведийская религия арийцев была решительным монотеизмом, который в Ведах уже начинает распадаться».¹ При интерпретации ригведийских гимнов философ производит необоснованное хронологическое дробление текста для подтверждения христианских догматов об изначальности поклонения Единому Богу, утрате язычниками–ведийцами этой веры и смене монотеизма многобожием.

Монотеистическим божеством «первобытной религии» Вл.С. Соловьёв объявляет Варуну. Гимны к нему характеризует «некоторый особенный, отличительный характер», природа его «чисто-нравственная», а сам он «есть личный, духовный бог, он не небо, а владыка неба — Царь Небесный... безусловно-единый Бог».² Но к каждой из Сил Света (Девов) поэты РВ обращаются в некой специфической и уникальной манере.

Вл.С. Соловьёв утверждает, что даже в эпоху «первобытного чистого монизма», при обращении к Варуне, ригведийские поэты уже были отделены и отчуждены от Бога и Духа сознанием собственной греховности и в то же время незнанием того, в чём их грех состоит. Философ говорит, что в РВ «между богом и человеком лежит непереходимая пропасть... божество само в себе, как свободный дух — недоступно; невозможно свободное нравственное отношение, внутреннее единство человека с богом, —

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 7.

² Там же. — С. 7—9.

настоящая религия... недоступное внутренне, божество становится познаваемым только в своём внешнем действии».¹ Однако ригведийский Варуна является внутренним психологическим Божеством и находится в постоянном контакте с поэтами (I.17.5; I.24.7; I.25.15; I.25.17; I.105.15; V.66.4; V.85.2; VII.60.6; VII.87.4; VII.86.2; VII.88.2—5), который прерывается в случае совершения ими грехов, но восстанавливается после их осознания, раскаяния и получения прощения (I.24.9, 11—15; II.28.5—6; V.85.7—8; VII.86.2—7; VII.87.7; VII.89.1—5). Исключительность нравственно-этических отношений поэтов с Варуной разрушается стихами, авторы которых просят и другие Силы Света (Девов) простить им их прегрешения и восстановить связь (I.185.8; II.29.3—5; IV.12.4—5; IV.54.3; особенно ср. стихи V.2.7—8, обращённые к Агни, со стихами I.24.9—15, адресатом которых является Варуна).

Философ считает, что наличие рядом с Варуной других объектов поклонения доказывает, что он «не есть бог ведийского настоящего, а лишь сохранившийся в воспоминании представитель прошедшей, доведийской религии... многобожие... является настоящим ведийского религиозного сознания».² Такой вывод опровергается отождествлениями Варуны с Агни (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2; X.8.5) и Индрой (IV.42.3) и сообщением о том, что эти и другие имена используются для описания Одного Светоносного Сущего (I.164.46).

По Вл.С. Соловьёву, поэты РВ не могли познать Бога внутри и искали Его во внешних, природных проявлениях — произошло падение религиозного сознания и самого Божества под власть материи через переход от общего к частному и индивидуальному, от «сравнительно отвлечённого» — к конкретному, от небесного — к земному.³ Философ здесь руководствуется библейско-христианским догматом о деградации язычников. С выводом о движении мифологического мышления от

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 9—10.

² Там же — С. 9.

³ Там же. — С. 10—11.

абстрактного и обобщённого к конкретному и частному также согласиться не представляется возможным.

Вл.С. Соловьёв делает интересные наблюдения о значении мужского и женского аспектов Божественного как проявляющегося и проявляемого, как Отца и Матери, в позднейшей индийской традиции Пуруши и Пракрити. По мнению философа, «первое женское божество есть начало многобожия, оно есть мать и богов... эта первоначальная богиня называется Aditi». Этот вывод приемлем с существенными поправками: Дакша и Адити взаимно порождают друг друга и после этого рождаются Силы Света (Девы) (X.72.4—5). Но образ Дакши или Разума не упоминается Вл.С. Соловьёвым. Взаимопорождение Адити и Дакши показывает, что первая не рассматривается авторами РВ как «начало, независимое от божественного духа», и это снимает необходимость введения «решительной двойственности» при объяснении ригведийской религии.¹

По словам философа, «Aditi не связана исключительно с какою-нибудь отдельною областью явлений, — она есть общее природное (порождающее, материальное) начало всех явлений».² Адити описывается как сияние—небо, промежуточное пространство, Мать, Отец, Сын, Все—Силы—Света, рождённое и ещё не рождённое (I.89.10). Т.е. Адити не может быть «материальной причиной проявления» (mater=materia).³ Здесь Вл.С. Соловьёв подменяет объективный смысл текста его субъективным авторским пониманием и упускает из виду тот факт, что Адити отождествляется с Агни (I.94.14—15; II.1.11; IV.1.20).

Вл.С. Соловьёв указывает, что Царица Небесная Адити сначала рассматривалась как «чистая или пустая возможность», а потом как «чистая материя» и представлялась ночью или ночным звёздным небом.⁴ Первая фаза не фиксируется РВ, а вторая ей противоречит, поскольку Адити описывается

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 11.

² Там же. — С. 12.

³ Там же. — С. 11.

⁴ Там же. — С. 13.

как сияющее небо (I.89.10; V.59.8; X.63.3), светоносная и состоящая из сияния (I.136.3) обладательница немеркнущего света (VII.82.10) и его дарительница (I.185.3).

По Вл.С. Соловьёву, «место единого духа занимает двоякая природа»: создав Адити, Варуна становится определяемым и обусловленным ею и именно поэтому именуется в РВ её сыном (Адитья). В этом качестве он изменяет свой характер и получает новое имя — Агни, что подтверждается отождествлениями этих двух персонажей в ригведийских гимнах.¹ Такое истолкование исходит из произвольного хронологического дробления содержащейся в памятнике информации и не соответствует ей — Адити рождает Варуну от Дакши (VII.66.2; VIII.25.5). О тождестве Агни и Адити уже сказано выше. Агни также отождествляется и с самим Дакшей или Разумом (II.9.1; III.14.7; III.23.2; V.11.1; VI.48.1; VII.1.6; VII.2.3; VIII.19.13; X.91.3). Т.е. авторы РВ через систему отождествлений излагают учение о Едином в многообразии и тем самым преодолевают дуализм между Сущностью и Явлением, между мужским и женским аспектами Божественного.

По мнению Вл.С. Соловьёва, Агни рассматривается в РВ как небесный огонь, действующий в явлениях грозы и нисходящий на землю как пламя очага. Но при этом он остаётся духовным богом, несущим землю и укрепляющим небо (I.67.5).² Эта интерпретация не учитывает сообщений о психологическом значении образа Агни: так, он описывается как Сурья—Солнце, рождённое в голове и воспринятое мышлением (X.88.16), а смертный, умом зажегший Агни, должен думать, что зажжёт его утренними лучами (VIII.102.22).

Вл.С. Соловьёв указывает, что, подобно Варуне, из нового бога тоже выделяется женское начало и очередная, «уже более конкретно-вещественная» Царица Небесная творит «царство богов конкретных,

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 14.

² Там же. — С. 6 и 15.

постоянно проявляющихся в чувственной видимости»: земных во главе с низведённым на низшее место Агни, воздушных под властью громовника Индры и небесных, над которыми царит солярный бог Сурья, Митра или Савитар.¹ В РВ содержится несколько отличная классификация: по небу движутся рождающие Индру (I.85.2) Маруты, по земле — Агни, по внутреннему пространству — Вата, по водам и океанам — Варуна (I.161.14). Поэты просят Сурью охранять их с неба, Вату — из внутреннего пространства, и Агни — из земных областей (X.158.1). В тайном учении РВ эти сферы являются элементами внутреннего мира Человека–Вселенной (Психокосма, Пуруши) (I.32.8; I.67.9—10; I.159.2; IV.58.5 и 11; VI.50.3; VI.70.3; X.5.1; X.30.12; X.90.13—14). Эти данные не позволяют видеть в трёх мирах и соответствующих им Силах Света (Девах) деифицируемые персонификации аспектов физической природы. И Вата–Ветер (X.92.13), и Сурья–Солнце (I.115.1) описываются как Душа (Атман). При этом это Ветер–Душа (Атман–Вата) Варуны (VII.87.2), а Сурья именуется глазом его (I.50.6) вместе с Митрой (VI.51.1; VII.61.1; VII.63.1; X.37.1) и Агни (I.115.1). Т.е. реконструкции Вл.С. Соловьёва основаны на недостаточно тщательном изучении текста, использовании метода неоправданного хронологического дробления его содержания и навязывании ему его авторского понимания. Там, где ригведийские поэты рисуют синтетическую картину одновременных взаимоотношений, философ выстраивает многочисленные периоды развития мифологии.

По Вл.С. Соловьёву, Индра как бог грозы сохраняет один «внешний признак свободного духа — произвольное действие... овеществление духовного божества, его подчинение внешности далеко ещё не достигло своего предела».² Игнорирование философом психологических аспектов Индры в РВ не позволяет согласиться с такой интерпретацией.

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 15—16.

² Там же. — С. 17.

Вл.С. Соловьёв считает, что итогом овеществления Божественного в эпоху РВ стал «переход от бога громовика к солнечному богу», от Индры — к Вишну. При этом случайный, произвольный характер Божества становится постоянным, определённым и закономерным, поскольку в отличие от грозы «явления природы, соединённые с солнцем... совершаются правильно, периодически, без всякой произвольности... в солнце бог связан определённой вещью, конкретным предметом».¹ Однако солярный характер Вишну учёным не доказан.

В постригведийскую эпоху, по словам Вл.С. Соловьёва, древнеиндийская религия «достигает последней степени конкретности и обособления» в побеждающем вишнуизм шиваизме: в нём «органический бог является в фаллосе, и половой акт становится религией», характеризующийся «исступлённым развратом».² Эти выводы имеют мало общего с изучаемыми источниками и основываются на христианско-догматическом мировоззрении учёного. Реконструируемое философом движение от монотеизма и монизма через дуализм к политеизму и от чистой духовности — к органическому материализму через нисходящие фазы небесного, солярного и фаллического богопочитания призвано доказать деградацию языческой религии Индии.³

Авторы РВ стремятся не допустить членопоклонников к своим мистериям (VII.21.5). Т.е. нельзя согласиться с философом в том, что «фаллизм был совершенно неизвестен древним арийцам... не было и идолопоклонства».⁴ Агни и Индра описываются в РВ как обладатели тысячи мошонок (VI.46.3; VIII.19.32) с тысячным семенем (IV.5.3), но речь идёт о семенах мысли (X.129.4). Неспособность Вл.С. Соловьёва увидеть символизм сексуальных образов тем более удивительна, что он сам указывает, что реконструированным им «мифологическим развитием далеко не исчерпывается вся религиозная жизнь язычества. Ибо с древнейших

¹ Соловьёв В.С. Мифологический процесс. — С. 18.

² Там же. — С. 20—23.

³ Там же. — С. 25—26.

⁴ Там же. — С. 6.

времен... стали появляться самостоятельные учения с характером религиозно-философским или умозрительным. Некоторые из них составляли исключительную принадлежность жреческих каст, как в Индии».¹ По сути дела учёный говорит о существовании тайных учений в мистериальных общинах ригведийских поэтов.

3.3. Христианско-философский анализ Ригведы А.И. Введенского.

Алексей Иванович Введенский (1861—1913) родился в семье священника в г. Серпухов Московской губернии, окончил Волоколамское духовное училище и Вифанскую духовную семинарию. В 1882—1886 гг. А.И. Введенский обучался в Московской духовной академии и окончил её со степенью кандидата богословия. В 1886 г. А.И. Введенский был назначен преподавателем латинского языка в Вологодскую духовную семинарию. В 1887 г. совет Московской духовной академии избрал А.И. Введенского на должность исполняющего обязанности доцента кафедры истории философии. В 1891 г. А.И. Введенский защитил магистерскую диссертацию «Вера в Бога, её происхождение и основания», в которой исследовал теории возникновения религии в позитивистской, рациональной и христианской философии XIX в. В том же году А.И. Введенский стал доцентом кафедры истории философии Московской духовной академии, а в 1892 г. занял кафедру метафизики и логики и был избран экстраординарным профессором Московской духовной академии. В 1897—1898 гг. А.И. Введенский находился во второй заграничной командировке, во время которой занимался изучением древних религий Индии. По возвращении А.И. Введенский защитил докторскую диссертацию «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. — Т. I. Основные вопросы истории естественных религий. Религии Индии».²

¹ Соловьев В.С. Мифологический процесс. — С. 26.

² Ермашин О.Т. Введенский Алексей Иванович // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. VII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. — С. 352—353.

А.И. Введенский заявляет в предисловии к этой работе о том, что его подход является «христианским по своим задачам и руководящим точкам зрения, научным по своему методу и форме».¹ В своей работе А.И. Введенский последовательно рассматривает культы Асуры–Дьяуса–Питара, Варуны, т.н. первоначальных Адитьев (Митры, Арьямана, Бхаги и Амши) и Адити, т.н. «позднейших» Адитьев, т.е. божеств световых (Сурьи, Савитара, Вишну, Ушас, Вивасванта, Пушана) и влажных (Индры, Парджаньи, Ваю–Ваты, Марутов, Рудры), Ашвинов, мистико-культовых божеств (Агни, Сомы и Брихаспати) и Отцов–Питаров (Ямы, Ману, Атхарвана, Бхригу, Матарिशвана и Васиштхи). Кроме того, учёный затрагивает такие важные вопросы как внешняя и внутренняя хронология текста РВ и соотношение изменений в религиозной жизни ведических индийцев с этапами их социально-политической истории.

В основу своего изложения истории древнеиндийской религии исследователь кладёт следующее апостольское выражение: ««Язычники некогда знали Бога» (Римлянам 1, 19—21a).² Первым своим предшественником в христианско-философском толковании РВ А.И. Введенский объявляет митрополита Филарета, согласно которому после изгнания из рая древнее человечество жило остатками «эдемского духовного света».³ Вторым называется М. Филлипс, выступивший на Всемирном Парламенте Религий в Чикаго в 1893 г. с докладом о том, что в истории древнеиндийской религии наиболее древние образы божеств Дьяус и Варуна являются наиболее чистыми и простыми по сравнению с «испорченными» и усложнёнными фигурами позднейших богов, и это свидетельствует о том, что древние индийцы не могли знать Бога ни эмпирически, ни интуитивно. Именно поэтому мысль о Нём как духовно-личном существе постепенно

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. — Т. I. Основные вопросы истории естественных религий. Религии Индии. — М.: Университетская типография, 1902. — С. III.

² Там же. — С. 209.

³ Бухарев А. Православное обозрение. — Т. I. — 1884. — С. 724 (Цит. по: Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 265. Прим.31.).

изчезла из памяти древнеиндийского народа, но воспоминание сохраняло память о свойствах и функциях Божества, которые были раздроблены, персонифицированы и приложены к природным явлениям.¹ А.И. Введенский полностью присоединяется к мнению М. Филлипса.² Т.о. непосредственному анализу данных РВ предпослан ряд руководящих принципов и установок, которые будут направлять всю дальнейшую работу с текстом и определяют полученные результаты. Поэтому необходимо сразу же оценить обоснованность положений этого программного заявления.

Обращает на себя внимание тот факт, что А.И. Введенский вслед за М. Филлипсом отказывает древневедическим индийцам в возможности и способности получить знание о Боге. Аргументы в пользу такого вывода сводятся к тому, что РВ подробно описывает такие Его свойства как всемогущество, всеведение и проч., «но совсем не знает безусловного Субъекта–Носителя этих свойств», из-за чего «божественные носители свойств и функций в Ведийском пантеоне меняются». Всё это рассматривается как результат того, что «что этот искомый Субъект забыт и притом так, что воспоминание о Нём, хотя и смутное, не позволяло религиозному сознанию успокоиться на подстановке, на место этого Субъекта, какого-либо другого». Сразу же возникают два вопроса. Во-первых, непонятно, каким образом «Ведийское религиозное сознание» могло так избирательно забывать отпечатавшуюся в нём под воздействием «сверхъестественного откровения» информацию — упустить из памяти носителя хорошо и твёрдо осознаваемых предикатов. Во-вторых, в случае с

¹ Phillips M. The ancient religion of India and primitive revelation // The World's Parliament of Religions: An illustrated and popular story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the Columbian exposition of 1893. — Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893. — Vol. I. — P. 303—305. См. также: Phillips M. The teaching of the Vedas. What light does it throw on the origin and development of religion? — L.: Longmans, Green and Co., and New York: 15 East 16th Street, 1895. — 240 p.; Idem. The evolution of Hinduism. — Madras: Printed at the M.E. Publishing House, Mount Road, 1903. — P. 2—3 and 6—7. В свою очередь на взгляды М. Филлипса серьёзно повлиял М. Мюллер: Whitney W.D. Oriental and linguistic studies. — First Series. — P. 90—91. См. также работы других представителей христианского истолкования религии РВ в зарубежном богословии того времени: Macdonald K.S. The Vedic religion. The creed and practice of the Indo-Aryans three thousand years ago. — L.: James Nisbet & Co., 1881. — 2nd edition. — 259 p.; Cook F.C. The origins of religion and language considered in five essays. — L.: John Murray, 1884. — 481 p. См. о глубоких христианских предрассудках истолкования РВ таких авторитетных санскритологов как М. Мюллер и М.Монье-Уильямс: Gurudutta Vidyarthi. Om. Wisdom of the Rishis. — P. 30—36.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 268—269.

РВ мы можем иметь дело со специфической формой религиозного сознания, которое смело признаёт наличие у Единого Бога бесчисленных аспектов и каждому из них приписывает всю совокупность Его атрибутов таким образом, что у неосведомлённого мыслителя может сложиться неверное представление об «усвоении бесконечных свойств многим существам». Мнение о том, что ригведийские Девы являются проявлениями одного и того же Божества, разделяет целый ряд исследователей.¹

А.И. Введенский пытается снять это противоречие указанием на то, что РВ якобы не предоставляет свидетельств одновременного почитания многих Сил Единого Бога, что «вся вообще история Ведийской религии есть... ряд неудачных попыток найти тот верховный Субъект или то безусловное начало, Которому... можно было бы усвоить все эти предикаты». Учёный вместо наблюдаемой в памятнике хронологической параллельности поклонения разным формам Единого видит и реконструирует четыре последовательных этапа существования до- и древневедического религиозного сознания, на каждом из которых (за исключением третьего) объектом поклонения был только один из условных верховных субъектов с его индивидуализируемыми и деифицируемыми качествами, поставленный на место забытого истинного Бога покинутого Эдема. На протяжении третьего этапа таких объектов было несколько.

Тем не менее проблема отождествления божеств РВ между собой остаётся главным камнем преткновения для всей реконструкции древневедического религиозного процесса, предлагаемой А.И. Введенским, и поэтому он не может обойти её стороной: «Длинною вереницею... перед

¹ Colebrooke H.T. On the Vedas. — P. 397; Raja Rammohun Roy. The English works. — Vol. I. — P. 49; Wilson H.N. Two lectures on the religious practices and opinions of the Hindus. — P. 11; Cox G.W. The mythology of the Aryan nations. — Vol. II. — P. 102; Gurudutta Vidyarthi. Om. Wisdom of the Rishis. — P. 74—90, 404 and 410—411; Barth A. The religions of India. — P. 26—27; Мюллер М. Шесть систем. — С. 64; Lajpat Rai. The Arya Samaj. — P. 117—121; Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 53; Idem. Синтез Йоги / Пер. сангл. Н.И.Дорофеева, Т.И.Налимовой. — М.: Никос, 1993. — С. 541; Idem. The Life Divine. — Pondicherry, 1989. — P. 155; Радхакришнан С. Индийская философия. — Т. I. — С. 53 и 77; Choudhuri, Usha. Monotheistic view of God. — P. 95—101; Глушкова И.П. Введение. — С.19; Дубянский А.М. Классическая триада. — С. 131; Гринцер П.А., Гринцер Н.Л. Становление. — С. 155—156; George, Vensus A. Paths to the Divine. — P. 141—143.

нами образы божеств... с неопределёнными очертаниями, неустойчивые, подвижные, подобно облакам или морским волнам постоянно переходящие друг в друга».¹ Исследователь утверждает, что «Риг-Веда отобразила на себе ... бессознательную склонность к преувеличениям и некоторой тонкой лести в отношении... человека к своему божеству».² Получается, что древневедические поэты неосознанно создали доктрину Единого Божественного во всём многообразии Его проявлений, причём по мотивам корыстным и поэтому неприглядным, при этом их мышление работало совершенно независимо от своих носителей и в созданных ими гимнах отразились неизвестные им и неосознаваемые ими идеи. «Общечеловеческий философский инстинкт... в стремлении ума к единству... Повинуясь именно этому инстинкту, они бессознательно отвлекли от всех образов божеств общие им предикаты божественности и, таким образом, в их сознании образовалось нечто вроде формулы, в которой менялись лишь субъекты (различные боги), предикат же оставался один и тот же».³ Однако даже если «нечто вроде формулы» было выработано ригведийскими поэтами бессознательно (инстинктивно), то оно должно было затем стать сознательным в процессе вербализации полученной из подсознания информации. Поэтому аргументы А.И. Введенского можно признать несостоятельными.

Как показывает исследователь, по вопросу об отношении к проблеме отождествления божеств РВ между собой существовали диаметрально противоположные точки зрения. Макс Мюллер предложил даже специальный термин — «генотеизм».⁴ В России его поддержал Вл.С. Соловьёв, который заменил термин «генотеизм» на «кафенотеизм».⁵ С

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 276.

² Там же. — С. 277.

³ Там же.

⁴ У Ф.М. Мюллера исповедовать его значит «обращаться к Индре, Агни и Варуне как к единственному богу, на время совершенно забывая о других богах» (Мюллер М.Ф. Шесть систем. — С. 53.).

⁵ Соловьёв В.С. Первобытное язычество, его живые и мёртвые остатки // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва / Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. — 2-е изд. — Т. 6. (1886–1894). — СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911. — С. 181—183.

другой стороны, с резкой критикой теории генотеизма выступили известные санскритологи У.Д. Уитни, Э.У. Хопкинс, Г. Ольденберг, А.А. Макдонелл — все сторонники политеистической интерпретации религии РВ.¹ Сам А.И. Введенский считает, что генотеизм «есть понятие фиктивное, логический и психологический компромисс между монотеизмом и политеизмом».² Однако «генотеизм» или «кафенотеизм» не выражает сущность специфики религиозного поклонения авторов РВ, поскольку его главный тезис — о том, что воспеваемое божество отождествлялось с другими и заключало их в себе лишь «на это время и в этом отношении» — никак не подтверждается данными используемого источника и потому является недоказуемым.

Тогда для разрешения проблемы отождествления ригведийских божеств друг с другом А.И. Введенский заявляет, что «этот философский парадокс... выражал точку зрения среднего религиозного сознания эпохи Вед... религиозной жизни среднего человека, всегда неглубокой и поверхностной, не выражающей её подлинной сущности... говор толпы... общеизвестные факты и общие места, ходячие взгляды»!³ Затем учёный вообще призывает проигнорировать «монотонные восхваления каждого бога, как всех остальных, в которых выразилось среднее религиозное сознание... толпа... всё нивелирующая и сглаживающая все различия» и называет их «поверхностными и часто грубыми слоями»!⁴ Т.о. одно из трёх главнейших несоответствий его концепции данным источника А.И. Введенский оказывается не в силах разрешить объективно-научными средствами.

¹ Whitney W.D. Oriental and linguistic studies. — Second series. The East and West; Religion and Mythology; Orthography and Phonology; Hindu Astronomy. — NY: Scribner, Armstrong and Company, 1874. — P. 131—132; Idem. On the so-called henotheism of the Veda // JAOS. — 1882. — 11th vol. No 1. — P. LXXIX—LXXXII; Oldenberg H. Die Religion des Veda. — Berlin: Verlag von W. Herz (Bessersche Buchhandlung), 1894. — S. 101, Anm. 1; Hopkins E.W. The religions of India. — Boston, U.S.A., and L.: Ginn & Co., Publishers, 1895. — P. 139—140; Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature. — P. 71. С другой стороны, Ф. Эджертон признаёт генотеизм РВ (Edgerton F. The religion of the Veda. — P. 129.).

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 278—279. Прим. 1 и 312.

³ Там же. — С. 278—279.

⁴ Там же. — С. 280.

Вместо этого исследователь призывает выискивать «ненамеренно и случайно» брошенные «обмолвки, заметки и сравнения, в которых устами поэтов говорило... лучшее сознание эпохи... воспоминания о высоких монотеистических верованиях, данных человечеству первоначально путём сверхъестественным».¹

Здесь мы сталкиваемся со второй из важнейших трудностей совмещения христианско-философской интерпретации религии РВ с её текстом. Ясно, что учёный признавал возможность познания человеком Бога в дохристианскую эпоху только для избранного Им древнееврейского народа. Согласно А.И. Введенскому, этот процесс был доступен семитским пророкам благодаря их «сердцу, как средоточию... духовной жизни, и чувству таинственного (мистического) единения с Божеством, как средоточию жизни сердца».²

Но если бы А.И. Введенский внимательно ознакомился с гимнами РВ, он не смог бы не заметить того, что знание о Божественном у её авторов напрямую связано с исследованием собственного психического сердца (*hṛda*) — многочисленные свидетельства этого содержатся во всех частях памятника (I.24.12; I.60.3; I.61.2; I.67.4; I.105.15; I.146.4; I.171.2; II.35.2; III.26.8; III.39.1; IV.58.5, 6 и 11; V.31.9; V.56.2; VI.9.6; VI.16.47; VI.28.5; VII.33.9; VIII.43.31; IX.73.8; X.5.1; X.32.9; X.71.8; X.86.15; X.91.14; X.95.17; X.119.5; X.151.4; X.177.1). Из этой массы упоминаний А.И. Введенский удостоивает своим вниманием лишь одно — в стихе X.129.4 — где говорится, что изначально Любовь (*kāmas*) была первым Семенем Мысли (*manaso retaḥ*) и поэты обнаружили посредством разума в сердце (*hṛdi*) связь Бытия с Небытием (*kāmas tad agre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yadāsīt / sato bandhum asatī niravindan hṛdi pratīṣyā kavayo manīṣā*). Учёный характеризует эти слова как «высокие мысли» и «великую истину».³ Однако исследователь игнорирует другие указания РВ на роль психического сердца человека (*hṛda*)

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 279—280.

² Там же. — С. 77.

³ Там же. — С. 392.

в его духовной жизни и общении с Богом (*divyaḥ sa ekaṁ sad* (I.164.46), *deva ekaḥ* (X.81.3)) и Его Силами (Девами). Признание этого факта с неизбежностью повлечёт за собою опровержение программных заявлений А.И. Введенского о том, что древние индийцы не имели доступа к сверхъестественному знанию о Боге ни опытным, ни интуитивным путём и, следовательно, называемые ими предикаты Бога не могут рассматриваться лишь как воспоминания об «эдемском духовном свете».

Третьим важнейшим препятствием для христианско-философской интерпретации гимнов РВ, а точнее для разделения всех отображённых в источнике сведений о развитии религиозной мысли на четыре этапа, А.И. Введенского является недоказуемость предлагаемого им четырёхчастного хронологического подразделения текста памятника.

Он даёт глубокий и обстоятельный обзор истории изучения внутренней хронологии РВ санскритологами.¹ Учёный присоединяется к выводу о том, что «организация этого Сборника... совершалась... по строгим и последовательно проведённым принципам».² А.И. Введенский признаёт, что нарушений этих принципов мало и «очень трудно на их основании установить точные хронологические данные относительно тех частей *soḡrus'a* Риг–Веды, в которые они были внесены интерполяторами: приходилось... для восполнения содержащихся в них указаний обращаться к иным вспомогательным приёмам... Филологическое изучение Риг–Веды, в отношениях лексическом, грамматическом, метрическом и прочих, — давно уже обнаружило совершенную неоднородность Сборника и, следовательно, принадлежность различных его частей к различным эпохам».³ Последующие слова А.И. Введенского, на наш взгляд, очень точно описывают состояние проблемы определения внутренней хронологической структуры РВ: «Вследствие невозможности установить детальную хронологию Риг-Веды каким-либо иным путём, филологической точке зрения естественно отдаётся

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 728—734. Прим. 12.

² Там же. — С. 238.

³ Там же. — С. 239.

в нашем вопросе преимущественное значение и неоднородность в этом отношении состава Риг-Веды... преувеличивается... если поверить современным санскритологам—лингвистам, то наш Сборник есть нечто в роде мозаики, составленной из мельчайших разнородных фрагментов... Но дело в том, что, кто, хотя бы лишь приблизительно, знаком с крайнею шаткостью и гипотетичностью, которою сплошь и рядом страдают чисто-филологические гипотезы этого рода, тот не легко вверит себя и свою специальную работу такому сомнительному союзнику и руководителю».¹ Итак, А.И. Введенский отвергает филологические критерии хронологического дробления текста РВ и указывает на отсутствие каких-либо других.

Учёный всё же находит возможным отнести все гимны памятника «с приблизительною точностью» к трём историческим периодам: индоевропейскому, индоиранскому и индийскому. Но ведь упоминание в каком-либо тексте какого-нибудь древнего образа или имени божества ещё не делает этот текст или даже только место, в котором встречается этот образ, относящимися к более древней эпохе. И А.И. Введенский сам признаёт это.²

Фактически единственным доказательством того, что РВ создавалась на протяжении многих столетий, у А.И. Введенского становятся предлагаемые индологами весьма широкие рамки времени возникновения этого источника — между 3000 и 1000 гг. до н.э.³ Однако и это доказательство базируется на исключительно гипотетических и противоречивых предположениях о времени создания памятника.⁴

И вот, по словам А.И. Введенского, «шаткость внешних историко-хронологических дат Риг-Ведийской эпохи заставила учёных («идеологов»)... обратиться к выяснению... внутренней хронологии Риг-Веды, т.е. связи и

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 239—240.

² Там же. — С. 240.

³ Там же. — С. 242.

⁴ Там же. — С. 736—738; Елизаренкова Т.Я. «Ригведа». — С. 435—437; Мюллер М.Ф. Шесть систем. — С. 47—48; Радхакришнан С. Индийская философия. — Т I. — С. 603—604. Прим. 8; Whitney W.D. Oriental and linguistic studies. — First Series. — P. 73—79; Семенов А.А. Две парадигмы. — С. 242—248.

преимущества идей». Исследователь прекрасно видит все опасности такого подхода. Во-первых, это преждевременный переход от описания и логической классификации идей к выяснению их хронологической взаимосвязи; во-вторых, использование при этом «совершенно произвольных гипотез» — «каждый учёный клал в основу своей систематизации религиозных идей Риг-Веды свой принцип... совершенно без внимания к другим принципам и, таким образом, появилось друг подле друга множество принципиально различных конструкций древнейшего периода религиозной истории индийцев, — конструкций, взаимно исключающих друг друга и потому, с объективно-научной точки зрения, одинаково подозрительных и спорных».¹ А.И. Введенский обещает найти и показать в действии «более широкий принцип и менее односторонний метод, которые бы... давали возможность стать выше всех этих односторонних точек зрения».² Следовательно, вместо хотя бы одного основания для хронологического подразделения текста РВ и выделения на основе этого ряда последовательных этапов истории ригведийской религии А.И. Введенский обещает продемонстрировать в будущем эффективность и оправданность его христианско-философского подхода — подхода, базирующегося как раз на дроблении источника на разновременные пласты.

Исследователь утверждает, что предыдущие попытки хронологического дробления РВ «носят на себе ясную печать предвзятых идей».³ Однако христианско-философская интерпретация А.И. Введенского характеризуется не меньшей предвзятостью и стремлением втиснуть в прокрустово ложе религиозной догматики неподатливый материал памятника. Тем не менее важно отметить, что А.И. Введенский однозначно и сразу же отказывается видеть в большей части т.н. божеств РВ

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 243.

² Там же. — С. 252.

³ Там же. — С. 244. Прим. 8.

обожествляемые персонификации различных сил материальной природы и резко критикует это направление герменевтики текста памятника.¹

А.И. Введенский провозглашает своей целью совмещение различных подходов к изучению древневедических гимнов путём христианско-философского синтеза, и в этом мы видим слабое место его концепции. Зачастую он некритично принимает гипотезы, предложенные специалистами—индологами, в т.ч. отечественными, как нечто уже не требующее доказательств. Например, это относится к его признанию исторической реальности т.н. арийского завоевания дравидийской Индии.²

Сам А.И. Введенский выстраивает христианскую конфессиональную концепцию истории религиозной жизни древневедического общества как процесса «деградационизма... не прямолинейного и не безусловного».³ Учёный исходит из того, что при определении направленности исторического развития ведийской религии следует учитывать два обстоятельства — «сравнительную степень полноты и твёрдости в постановке предикатов Божества (чем меньше исчисляется предикатов и чем больше замечается шаткости в их постановке в сознании, тем, очевидно, ниже его уровень и наоборот)» и «сравнительную высоту... Субъекта—Носителя божественных предикатов».⁴ Причём необходимо отметить, что т.н. «сравнительная высота» у А.И. Введенского связана с буквальным пониманием высоты. Дело в том, что на рубеже XIX—XX вв. среди индологов было широко распространено убеждение в том, что все божества РВ относятся к одной из трёх сфер: небесной, воздушной и земной.⁵ И несмотря

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 244—245.

² Там же. — С. 263—264.

³ Там же. — С. 270. См.: Cook F.C. The origins of religion. — P. 72.

⁴ Там же. — С. 269.

⁵ Там же. — С. 245. См. типичные примеры такого подхода: Whitney W.D. On the main results of the later Vedic researches in Germany. — P. 317—327; Idem. Oriental and linguistic studies. — First Series. — P. 31—44; Wurm P. Geschichte der indischen Religion. — Basel: Bahnmaier's Verlag (C.Detloff), 1874. — P. 25—43; Kaegi A. The Rigveda: the oldest literature of the Indians / Authorized translation with additions to the notes by R. Arrowsmith. — Boston: Ginn and Co., 1886. — P. 34; Hopkins E.W. The religions of India. — Boston, U.S.A., and L.: Ginn & Co., Publishers, 1895. — P. 37—126; Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature. — P. 68 and 74—99. Это деление восходит ещё к древнеиндийскому комментатору Яске: Muir J. Contributions to a knowledge of Vedic theogony and mythology // JRAS. — New Series. — Vol. I. — L.: Truebner and Co., 1865. — P. 59—60.

на то, что учёный отказывается признать правомерность такого подхода и вообще видеть в большинстве ригведийских богов обожествляемые персонификации явлений физической природы, он всё-таки признаёт связь между ними и фактически в своей реконструкции жизни «Ведийского религиозного сознания» обнаруживает последовательное нисхождение объектов поклонения с неба через атмосферу на землю.

Для объяснения протекания вышеупомянутого процесса деградации «первоначальной Ведийской религии» А.И. Введенский использует сформулированный им «закон прогрессирующей подстановки, — мифологическое сознание в каждом данном случае берёт для воплощения проникающих и наполняющих его идей образы тех существ, явлений и предметов (всё равно реальных или создаваемых фантазией), которые в данный момент считает высшими». Используя эту закономерность и два вышеупомянутых критерия, А.И. Введенский выделяет три этапа в развитии древнеиндийской религии, соответствующие трём периодам истории географических перемещений индоарийских племён и вызываемых ими политических и социальных изменений — 1) от отделения от иранских племён до переселения в верховья Синдху (господство патриархального строя); 2) время проживания в верховьях Синдху (возникновение государственности); 3) передвижение в среднюю часть бассейна Синдху и Пенджаб (межплеменные войны).¹

Согласно А.И. Введенскому, первый из этих моментов органически связан с и вытекает из монотеистической доведической религии ариев периода совместного неразделённого существования предков индоиранцев и РВ сохранила следы этого древнейшего культа. Уже на этом этапе можно получить наглядное представление о методе работы учёного с текстом источника, основанном на произвольном причислении отдельных строк и слов гимнов к различным хронологическим эпохам. Вот как исследователь доказывает существование у доведических ариев почитания Единого Бога — «в Риг–Веде нет высшего Божества, т.е. нет ни одного специально к нему

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 270—272.

обращённого гимна. Но зато в гимнах, обращённых к другим божествам, — главным образом в форме сравнений, ненамеренных и случайных, вскользь и мимоходом брошенных замечаний, — достаточно указаний на Него, как на нечто для поэтов совершенно известное и самопонятное... Вера в Азуру–Дьяуса–Питара, замечания об этом Высшем Божестве... повсюду вплетаются в прихотливую ткань Ведийской мифологии».¹

Итак, А.И. Введенский рассматривает именно образ «Асуры–Дьяуса–Питара, Самосущего–Светоподателя–Отца» как религиозный символ, использовавшийся мифологическим сознанием ариев для воспоминания о забытом Боге оставленного Эдема и полагает, что такое Богопочитание было монотеистическим. В связи с этим возникают значительные трудности при согласовании данных сравнительной мифологии и религиоведения с предлагаемой нам реконструкцией. Эти науки свидетельствуют о том, что индоиранские племена до их разделения поклонялись не только Асуре или Ахура–Мазде, но также и многим другим объектам — Апам–Напату, Атару или Агни Нарашансе (Нарья–Санхе), Арамати, Атарвану или Атхарвану, Аше или Рите, Бхаге, Ваю, Вивасва(н)ту или Вивахванту, Васу или Воху–Мане, Индре Вритрахану или Вэртрагне, Гайа Мартану или Мартанде, Гандхарве или Гандарве, Митре, Ашвинам (Насатьям или Нахатьям), Соме или Хаоме, Трите Аптье, Йаме или Йиме.² Были ли они лишь аспектами Единого Сущего или религия индоиранцев характеризовалась политеизмом, доподлинно неизвестно. Но важно то, что в концепции А.И. Введенского вышеупомянутые объекты религиозного поклонения не находят себе места. В частности, образы Агни и Сомы всплывают как бы из ниоткуда лишь на последнем из отражённых РВ этапов развития «Ведийского мифологического сознания» согласно представлению учёного и возникает вопрос о том, как оно не замечало их на протяжении всего времени составления т.н. ранних

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 280—281.

² Mitchel J.M. Recent investigations in Zend literature. — P. 221—224 and 226—227; Haug M. Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsees. — Bombay: Printed at the «Bombay Gazette» Press, 1862. — P. 225—236 and 250; Рак И.В. Именной и предметный справочник–указатель // Авеста в русских переводах (1861—1996). — СПб.: Журнал «Нева» — РГХИ, 1997. — С. 415—470.

частей источника. Не меньшее количество свидетельств наличия множества объектов Богопочитания сохранилось в языке и мифологии от индоевропейского периода и они действуют в том случае, если видеть в Дьяусе «высокое Божество до-Ведийского периода, Отца обитателей общеарийской первородины».¹

Далее необходимо обратить внимание на совершенно необоснованное членение исследователем текста РВ таким образом, что перед нами в действительности предстаёт не цельное произведение и даже не собрание объединённых общим замыслом меньших по объёму цельных произведений, а «нечто в роде мозаики, составленной из мельчайших разнородных фрагментов». Так, А.И. Введенский указывает, что «среди однотонных гимнов ... вдруг пробуждается иногда воспоминание об Асуре». И учёный сразу же объявляет такие «обрывки» «вставочными падами, традиционно-механическими формулами».

Такая оценка производится на основании двух критериев. Во-первых, потому, что они якобы «стоят вне логико-грамматической связи с тем местом данного гимна, в которых мы их находим, и не подчиняются законам ритма и рифмы, определяющих размер данного гимна».² Но на самом деле включение таких упоминаний в общую ткань стихов РВ не соответствует их «логико-грамматической связи» с концепцией исследователя. Например, в некоторых сообщениях памятника «Дьяус вводится как Бог уже оттеснённый на задний план, забытый и оставленный, Который иногда сам смиренно склоняется перед новым божеством–победителем. И, однако, этот столь униженный в среднем религиозном сознании Бог назван Асурой, т.е. истинным Богом... Не ясно ли, что мы имеем здесь перед собою... застывшую, полумеханически повторяемую со времён глубокой древности формулу, закрепившую нерасторжимо тесную связь Асуры с Дьяусом? Если мы не примем этого

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 289. Э.У. Хопкинс отказывается видеть в Дьяусе верховное божество ариев, оттеснённое в эпоху РВ на задний план: Hopkins E.W. Notes on Dyāus, Viṣṇu, Varuṇa, and Rudra // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. CXLV—CXLVII; Idem. Economics of primitive religion // JAOS. — 1899. — 20th vol. 2nd half. — P. 306—308.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 282 и 285—287.

предположения, то слова Ведийских поэтов будут звучать для нас самою жестокою ирониею».¹ Но о какой-либо иронии можно говорить лишь с точки зрения А.И. Введенского и совсем по-другому эти слова будут звучать в контексте структурно-смыслового единства памятника. Формулы с эпитетами Дьяуса лишь перечисляют устойчивый набор качеств восплаемого объекта и поэтому не отличаются особым разнообразием, но это не говорит об их интерполятивном характере.

Во-вторых, учёный производит членение потому, что упоминания о Дьяусе якобы «говорят о таком Боге, который уже чужд среднему сознанию Ведийских поэтов, стоит вне цикла Ведийских Божеств».² Но опять-таки это утверждение само по себе должно быть подтверждено анализом текста.

Но если вышеупомянутые выводы А.И. Введенского не заслуживают доверия, то разбор учёным персонажа Дьяуса–Асуры–Питара может быть охарактеризован как глубокий, обоснованный и обстоятельный. Исследователь справедливо отказывается видеть в данном образе персонификацию обожествляемого физического неба и рассматривает его в триединстве его аспектов: «1) саможизненности (Asura) Божества, 2) Его светлой и светоподательной природы (Дьяус) и... 3) Его отеческого отношения к миру и людям (Питар)». Имя Асура А.И. Введенский передаёт как «Живой», «Олицетворённое Дыхание и Жизнь», «Тот, кто обладает дыханием и жизнью», «Владыка источников дыхания и жизни, почерпающий из них по своей воле» на основе производства его от *asu* «дуновение, дыхание, жизнь». Имя Дьяус интерпретируется учёным как «Светлый и Светоносный, Светоподатель и Просветитель, Источное Начало света и всего светлого» на основе производства его от глагольного корня *–div– / –dyu–* «сверкать/ сиять». Наконец, он выступает как *pitā janitā* или *Pater genitor* всего существующего, т.е. как Отец и Родитель Мира.³

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 286—287.

² Там же. — С. 286.

³ Там же. — С. 281 и Прим. 3, 283 и Прим. 8 и 284.

Нельзя, однако, согласиться с мнением А.И. Введенского о том, что присущая Дьяусу и другим божествам «азурность» (*asurya*) и делает их богами — «быть как Азура, иметь такую же как Он азурность; вот чем... обусловлена божественность других богов».¹ Имя Асура и производные от него часто прилагаются к другим объектам поклонения в РВ и исследователь пытается разбить их хронологически и причислить именование других (помимо Дьяуса) божеств к разным последовательно сменяющим друг друга периодам. Учёный постулирует, что «в религиозном сознании индийцев этой эпохи (= в пантеоне Ведийских божеств) происходило нечто вроде периодических революций: время от времени божества возмущались против Дьяуса и стремились узурпировать его свойства. Ясно, что эти последние представляли для них нечто ценное само по себе».² Но сам факт существования нескольких последовательных этапов ригведийской религии А.И. Введенским не доказывается. Т.о. нет никаких оснований следовать его рассуждениям в этом вопросе.

Ещё одним подтверждением своих хронологических выкладок религиозной истории древневедических индоариев учёный считает идею отечества Дьяуса по отношению к другим божествам и соответствующую ей идею сыновства данных божеств по отношению к нему. В результате он выводит следующую формулу, позволяющую объяснить всю историю ведической религии «в форме следующего силлогизма: Major: Истинный Бог есть Азура–Дьяус–Питар, обладающий свойствами, определяемыми смыслом его трёхосновного имени. Minor: Новые божества (Варуна, Индра и пр.) обладают теми же, как Азура–Дьяус–Питар, свойствами, унаследованными ими как сынами Дьяуса или перенесёнными на них поклонниками по их заслугам. Conclusio: Следовательно, они так же (как и Азура) суть истинные боги».³ Однако отношения отцовства–сыновства между объектами

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 282.

² Там же. — С. 287. Прим. 15.

³ Там же. — С. 284 и 288. Сама идея о смене почитания Дьяуса последовательным поклонением Варуне и Индре прослеживается ещё у Д.Перри (Perry D. Indra in the Rig-Veda. — P. 120 and 123.). Д.Дарместетер

поклонения могут быть истолкованы не в хронологическом, а в функциональном и описательном ключе — т.н. боги называются детьми Дьяуса, потому что они являются силами Божественного Света. Сам богослов поступает точно так же в ситуации с Адити и Адитьями и, более того, находит возможным говорить о том, что образ матери—Адити был создан позднее образов её сыновей—Адитьев.¹ Кроме того, помимо приписываемых им качеств Асуры, которым согласно мысли учёного, изначально был только Дьяус, все т.н. боги несут в РВ гораздо более важный и часто встречающийся эпитет, который практически делает их равнозначными и единосущными Дьяусу Светоносными (Девами).

А.И. Введенский утверждает, что «мало помалу угасал первоначальный смысл предикатов и признаков божественности и подменялся другим, менее возвышенным».² Учёный никак не объясняет движущих причин этого странного процесса забывания истинного и единственного Бога. Просто оказывается, что в определённый момент своего существования индоарийские племена уже не обнаружили «руки Его над собою» и «стали искать Его в месте его обитания, — в небе... Но нашли... лишь... олицетворённые проекции своей тоски по Дьяусу, Его образы (аспекты) и выражение Его потенций... Варуна, Митра, Арьяман ... вместе с сонмом других адитий образовали новую генерацию богов, которые заступили теперь место далёкого Азуры».³ Так наступил второй из зафиксированных РВ периодов жизни «Ведийского мифологического сознания».

Здесь возникает одна проблема, которую А.И. Введенский разрешить не может: дело в том, что, например, Агни в РВ часто описывается как Друг (Митра). Учёный пытается различить эти два персонажа словесным жонглированием: «Слово *Mitra* является в Ведах то как собственное имя

говорит о вытеснении Варуны Индрой (Darmesteter J. The supreme god in the Indo-European mythology // Selected essays of James Darmesteter / The translations from the French by H.B.Jastrow. — Boston—NY—Cambridge: Houghton, Mifflin & Co., The Riverside Press, 1895. — P. 305—308.).

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 308.

² Там же. — С. 288.

³ Там же. — С. 289—290.

одного из Адитий, то как нарицательное имя и, в таком случае, прилагается также и ко многим другим божествам».¹ Подобное расщепление единого образа божества и, следовательно, теория А.И. Введенского о первородстве Митры по сравнению с Агни представляется нам ошибочной. То же самое можно сказать и по поводу отождествления Агни с Варуной — вообще эту особенность религии РВ исследователь не просто замалчивает и дискредитирует, но и открыто призывает игнорировать.

А.И. Введенский отбрасывает «ходячее отождествление Варуны с *ignis*».² Исследователь демонстрирует, что по вопросу об этимологическом значении имени Варуны существовали противоположные точки зрения.³ Сам А.И. Введенский присоединяется к мнению Ф. Боллензена и П. Ренйо, понимающих имя Варуны как «блестящий/ сверкающий/ сияющий», поскольку это объясняет переход от Дьяуса к Варуне через общую обоим светоносность, а также потому, что в РВ нет прямых отождествлений Варуны с небом. Но в то же время он указывает на многозначность корней в ведийском санскрите и не отказывается учитывать факт игры значениями слов. Причём это служит у него доказательством того, что «при обилии ассоциированных аспектов (предикатов) идея Варуны не могла бы уже покрываться представлением видимого небесного свода». Поэтому он соглашается видеть в небе лишь местопребывание Варуны.⁴

Обращаясь к вопросу о подлинной природе образа Варуны, А.И. Введенский находит уместным вслед за А. Людвигом и А. Хиллебрандом рассматривать его «просто как образ Дьяуса, — как иное выражение той же мифологической концепции, того же идейного содержания, как новую форму той же самоисточной азурности».⁵ При таком подходе появляются следующие трудности: во-первых, учёный не объясняет причин замены одного образа другим; во-вторых, нет подтверждений тому, что эти два

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 290. Прим. 17.

² Там же. — С. 299.

³ Там же. — С. 300.

⁴ Там же. — С. 300. Прим. 51.

⁵ Там же. — С. 291.

персонажа функционировали в разные исторические эпохи, а не являлись формами Единого Божества в одно и то же время. Недоказуемым мы считаем и утверждение исследователя о том, что в отличие от самодостаточного и самосодержащегося Дьяуса–Асуры–Питара «новый Азура, сообразно своему конкретно-активному характеру, является началом осуществляющим, приводящим в движение и действие сокровенную силу древнего Азуры... переводящим источники дыхания и жизни из состояния потенциального в состояние активное и живое... Варуна есть Азура, открывшийся вовне». Ведь оно основано на столь же не подтверждённом признании первоначальным Асурой именно Дьяуса. Более того, далее мы увидим, что богослов приписывает пассивность самому Варуне. У А.И. Введенского же мы находим драматическую историю взаимоотношений Варуны и Дьяуса — «когда стала меркнуть и угасать память о древнем Азуре, — Варуне была усвоена власть и над ним: раздаятель отчих даров превратился в Царя–Единовластителя над смертными и бессмертными, не исключая и Дьяуса».¹

Нельзя также согласиться с предлагаемым исследователем объяснением образов Варуны и Истины (*ṛta*) как совести/святости или «олицетворённого нравственного света» и «нравственного закона».² В РВ нет ни одного места, где Варуна бы описывался как совесть или нравственный свет человека. Когда же А.И. Введенский поясняет, что он подразумевает под его святостью, то оказывается, что подразумеваются чистота, бесхитростность, безупречность, блеск, но ведь это не одно и то же.³ Далее, святости совсем необязательно придавать существенно этический и нравственный характер. Ведь этимологическое значение этого слова — «Свет Бога». РВ жёстко связывает Истину–Рита со Светом, говоря о непоколебимой (Абсолютной) Истине Единого, скрытой (относительной) истиной там, где десять сотен коней Сурьи стоят вместе (*ṛtena ṛtam apihitam dhruvam sūryasya aṣvān daṣa ṣatā saha tasthustad ekaṁ*) (V.62.1). Именно Хранителями Великой

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 291—293.

² Там же. — С. 293.

³ Там же. — С. 293. Прим. 29.

Истины (*maha ṛtasya gorā*) (VII.64.2) и Повелителями Света Истины (*ṛtasya jyotiṣas*), умножающими Истину Истиной, именуются Митра–Варуна (*ṛtena yāv ṛtāvṛdhāv ṛtasya jyotiṣas patī / tā mitrāvaruṇā*) (I.23.5; см. также II.41.4; III.62.18; V.65.2; VII.66.13 и 19).

Нельзя согласиться с предлагаемой А.И. Введенским концепцией «существенно этического характера Варуны»¹, поскольку она не охватывает многочисленных данных о духовно-психологической природе этого персонажа. Великие (*varuṇāya mahivrataḥ*) (VI.68.9), непреложные (*adabdhāni varuṇasya vratāni*) (I.24.10; III.54.18) и крепкие заповеди или заветы или обеты или законы (*dhr̥tavrato varuṇaḥ*) (I.25.8 и 10; I.44.14; I.141.9; II.1.4; VI.68.10; VIII.25.2 и 8; VIII.27.3; X.66.5) Варуны (см. также I.15.6; I.24.15; I.25.1; I.91.3; II.28.2 и 8; III.55.6; V.63.7; V.66.2; V.67.3; V.69.1; V.72.2; VIII.25.16; VIII.41.3 и 10; IX.88.8; X.12.5; X.36.13) не являются его исключительным атрибутом. Многочисленные данные источника о заповедях различных Сил Света (*daivyāni vratāni*, *daivyāni vratā*, *devānām vratam*, *devānām vratā*) А.И. Введенский отчасти игнорирует (в отношении таких, по его мнению, несомненно натуралистических божеств, как Агни, Индра, Сома, Сурья и Ушас (см. ниже)), а отчасти относит к различным эпохам путём необоснованного хронологического дробления анализируемого материала (в отношении Савитара (см. ниже)). Вкупе с игнорированием массы сообщений памятника о духовно-психологической природе и атрибутах Варуны это и позволяет ему сформулировать неправильный вывод о «существенно этическом характере Варуны», согласующийся с его парадигмальными христианско-философскими представлениями.

А.И. Введенский говорит о том, что «болезни, утрата состояния, неурожай, преждевременная смерть и всякие другие «путы», которыми как своим неизбежным следствием опутывает человека грех, — всё это в Риг-Веде рассматривается как выражение гнева Варуны к нарушителям его

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 299.

риты».¹ Однако нигде в источнике нельзя найти указаний на то, что под петлями Варуны (*varuṇasya pāṣād*) (VI.74.4; X.85.24; см. также VII.88.7) подразумеваются заболевания, утрата имущества и неурожаи. В этом вопросе (как и вообще при толковании данных РВ) учёный слишком быстро завершает анализ образа силков Варуны (*varuṇasya pāṣād*) или Пут Зла (*druhaḥ pāṣān*) (VII.59.8) — он не учитывает возможности их символического духовно-психологического значения.

На самом деле именно Митра и Варуна, для которых ничто не остаётся тайным (*na vām niṣyānyasite abhūvan*), управляют всеми тёмными Злыми Силами (*viṣvā imā vām na yāsu citraṁ dadṛṣena druhaḥ*), которые преследуют отклонения существ от Истины (*sacante anṛtā janānām*) (VII.61.5). Снабжённые многочисленными петлями Митра–Варуна называются двумя преградами для Не–Истины на Пути Истины, через которые трудно проникнуть обманщику–смертному (*tā bhūripāṣāv anṛtasya setū duratyetū ṛipave martyāya / ṛtasya mitrāvaruṇā pathā*) (VII.65.3). Эти силки расставляются специально для обманщика (*pāṣā ṛipave vicṛttāḥ*) (II.27.16). А вяжет ими сам Побудитель–Савитар (*varuṇasya pāṣād yena tvābadhnāt savitā*) (X.85.24). Напомним, что защищаемая этими путами Истина является не деифицированным абстрактным нравственно-этическим императивом, но широким и ярким Истиной–Светом (*ṛtasya jyotiṣas* (I.23.5), *ṛtaṁ bṛhacchukraṁ jyotir* (IX.66.24)) и Истиной–Умом (*medhām ṛtasyā*), по обретении Которого поэт рождается как Солнце–Сурья (*ahaṁ medhām ṛtasyā jagrabha / ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10). Именно прочная Истина Митра–Варуны скрыта другой Истиной там, где находятся вместе десять сотен распряжённых коней Сурьи (*ṛtena ṛtaṁ apihitaṁ dhruvaṁ vām sūryasya yatra vimucanty aṣvān / daṣa ṣatā saha tasthus*) (V.62.1). Десять сотен коней или энергий Сурьи (*sūryasya aṣvān daṣa ṣatā*), из которых состоит Ум Истины (*medhām ṛtasyā*), идентичны тысяче форм сознания (*sahasracetāḥ*) (I.100.12) или интуитивного восприятия (*sahasraketuṁ*) (I.119.1).

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 297.

Заповеди, которые Варуна требует исполнять — не убивать (I.41.8), не проклинать (I.41.8), не обманывать (II.27.16; VII.65.8), не подменять кропотливой работы игрой с предоставляемыми Откровением возможностями (II.29.5; V.85.8)¹ — столь же важны для психического развития человеческой личности, сколько и для её этического роста. Можно согласиться с А.И. Введенским в том, что «нравственный закон Варуны или вообще Адитий, — как со стороны своего последнего основания (воля Варуны), так и со стороны своего содержания и объёма (обязанности к Богу и ближним), так, наконец, и со стороны его мотивировки (не простой факт, но и намерение)... свидетельствует о довольно высоком нравственно-религиозном уровне поклонников этого божества».² Несомненно также, что «связанное с этой концепцией учение Риг-Веды о грехе настолько замечательно, что дало ряду учёных повод сближать это учение с библейским».³

Но мы не считаем возможным отводить этической интерпретации Варуны исключительное или преобладающее значение, поскольку его психологическое и духовное толкование перекрывает и полностью включает в себя в качестве подчинённой и вторичной составляющей его этические аспекты.

А.И. Введенский так реконструирует отношение Варуны к физической природе: «Божество, противостоящее человеку как личность, как его олицетворённый нравственный свет и совесть... не могло быть, конечно, отождествлено с природою. Следовательно, природа есть лишь символ или

¹ В РВ противопоставление игры и пахоты символизирует два различных подхода в процессе самопознания — напряжённого и методически выполняемого усилия и беспорядочных сумбурных метаний, о чём см. нашу работу: О природе древневедического раджи. — С. 28—29. О символизме игры в РВ см. также: Семененко А.А. О природе сияющих (sūrāyas). — С. 62—63. Прим. 15.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 296.

³ Там же. — С. 298 и Прим. 50. См. также: Holzman M. Suende und Suehne in den Rigvedahymnen und den Psalmen // Zeitschrift fuer Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — 1884. — Band XV. — S. 1—18; Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature. — P. 75; Baynes H. The rise and growth of Vedic literature. [Read January 22nd, 1902.] // Transactions R.S.L. — Vol. XXIII. — P. 18—24; Griswold H.D. The god Varuna in the Rig-Veda. A paper read before the Society of Comparative Theology and Philosophy, Cornell University, January 22nd, 1910 // Bulletin of the Society of Comparative Theology and Philosophy. — No 1. — N.Y.: Ithaca, Taylor & Carpenter, 1910. — P. 9—29 and 33—35.

откровение Варуны... Варуна есть учредитель и хранитель жизни природной... и творец природы».¹ Учёный при производстве подобной реконструкции не учитывает мистериального характера РВ как исторического источника и всегда рассматривает ригведийские гимны только в их предназначенном для непосвящённых экзотерическом варианте.

Метод работы А.И. Введенского с текстом памятника является скорее описательным и пересказывающим внешнее содержание источника, чем действительно предлагающим объяснение и расшифровку его смысла. Это характерно и для толкования учёным образа Варуны — так, он даёт поэтическое описание данного персонажа: «В далёком, светлом и таинственном небе — этом золотом тысячевратном чертоге, на троне высоком и твёрдом, золотом и тысячеколонном, царит Варуна». Такую характеристику можно действительно назвать художественной и эстетически привлекательной, но обращает на себя внимание обилие частных деталей, которые у исследователя выполняют лишь декоративную функцию и не несут в себе никакой более глубокой смысловой нагрузки. Однако с точки зрения символической психологической интерпретации все эти элементы образа обретают своё значение сами по себе и во взаимосвязи с другими частями. То же самое относится и, например, к упоминанию А.И. Введенским т.н. оружия Варуны — четверозубца.² Учёный не берёт на себя труда изучить упоминания четверичных образов в РВ, что помогло бы ему раскрыть значение четверичности Сил Света (Девов) в источнике (I.31.13; I.182.6; IV.22.2; IV.58.2 и 3; V.48.5; VIII.100.10; IX.33.6; IX.74.6; IX.89.5; X.47.2; X.54.4; X.58.1 и 3; X.92.11; X.114.3).

Переходя к анализу образа Митры или Друга, исследователь указывает, что он «почти совсем лишён индивидуальности в сравнении с ярко выраженной индивидуальностью его властительного наперсника Варуны».³ Однако, как отмечает сам А.И. Введенский, «разделяя со своим старшим бра-

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 299.

² Там же. — С. 301.

³ Там же. — С. 290.

том... Варуною все его свойства, Митра... как бы сливается с ним, образуя с Варуною нераздельную пару».¹ В РВ в качестве объекта поклонения Митра и Варуна чаще всего именуются сложным существительным двойственного числа *mitrāvaruṇā* — «два Митры–(и)–два Варуны»². А в других случаях речь идёт одновременно о двух Митрах и двух Варунах (*mitrarājānā varuṇā* «о два царя Митры, о два Варуны» (пер. Т.Я. Елизаренковой)) (V.62.3) или же говорится о существовании двух Митр, одним из которых является Варуна (*mitrā varuṇo yaṣ sa* «два Митры и [из них тот,] который Варуна» (пер. Т.Я. Елизаренковой)) (VIII.25.2), или вообще просто о двух Митрах (*mitremaṁ* «о два Митры» (пер. Т.Я. Елизаренковой)) (V.65.6). Есть гимн к Митра–Варуне (V.65), в котором «преобладает линия Митры».³ Скорее здесь можно видеть два аспекта единого образа (*mitraṁ varuṇam āhuratho divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanty*) (I.164.46).

А.И. Введенский вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским утверждает, что специальной функцией Митры является «соединение людей союзом дружбы, согласия, договора (Риг-Веда III.59), в частности семейного союза и согласия, почему концепция Митры с течением времени развилась в концепцию божества брака и семейного счастья» — первоначально же он был «богом договоров, союзов и клятв».⁴ Мы не можем согласиться с тем, что функция Митры заключается в соединении исключительно людей союзом дружбы, согласия и договора — в тексте употребляются словосочетания *janān yātayati* (III.59.1) и *yātayajjano* (III.59.5), т.е. Направляющий–рождённые–существа. Нельзя также согласиться и с тем, что Митра отвечал за семейный союз и согласие именно людей, поскольку Истина (*mitrasya ṛtam*) (IV.56.7), Совершенные Доброта (*suṣevo*) и Сила (*sukṣatro*) (III.59.4) Митры поддерживают Сияние–Небо и Широту–Землю (*mitro dādhāra pṛthivīm uta dyām*) (III.59.1) и несут всех Светоносных (*sa devān viṣvān bibharti*) (III.59.8).

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 309. О космических функциях Митры см.: Thieme P. The concept of Mitra in Aryan belief // MS. — P. 30—31.

² Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль. — С. 163.

³ Там же; Она же. Примечания // Ригведа. Мандалы V—VIII. — С. 562—563 и 687.

⁴ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 309.

При рассмотрении двуединого образа Митры–Варуны неизбежно возникает необходимость включения в этот симбиотический союз ещё одного элемента — фигуры Арьямана, который, по словам А.И. Введенского, «является столь же пассивным членом божественной триады, как и Митра».¹ Оставляя в стороне необоснованную пассивность Митры, обратимся к объяснению учёным образа Арьямана — «только одно место Риг–Веде (VII.64.3) точнее определяет Арьямана как *deva arya* — как национального бога арийцев».² Мы, однако, не находим в словосочетании *devo aryaṇ* доказательства существования у индоариев культа особого национального бога. По вопросу об этимологическом значении термина *arya* в индологии споры идут уже длительное время.³ Важно однако то, что в упомянутом стихе под *devo aryaṇ* подразумевается сам Светоносный Арья(ман)⁴. Этот персонаж является покровителем человеческой жертвы как путешествия к Богу (I.136.5; X.64.5). Все три образа — Варуны, Митры и Арьямана — часто упоминаются вместе и таким образом, что между ними трудно провести какое-либо различие и складывается ощущение, что они представляют собою лишь различные имена одного и того же, например, когда утверждается: «Митра из них двоих (!), Варуна объединяет существа, Арьяман объединяет существа» (*mitras tayor varuṇo yātayajjano aryamā yātayajjanaḥ*) (I.136.3). Вот почему РВ говорит о наличии у всех трёх одной и той же воли (*sakratavo mitro aryamā varuṇo*) (II.27.2) (ср. буквальное значение русского слова «единомышленник»). А.И. Введенский принимает мнение Д.Н. Овсянико-Ку-

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 291.

² Там же. — С. 310.

³ См.: Pictet A. *Iren und Arier* // BVS. — 1. Band. — 1858. — S. 81—99; Spiegel F. *Arya, airya; Aryaman, Airyamā* // BVS. — 1. Band. — S. 129—134; Mueller M. *Lectures on the science of language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June, 1861.* — NY: Charles Scribner and Company, 1869. — P. 237—238 and 252—256; Idem. *Aryan as a technical term.* — P. 204—215; Idem. *Biographies of words and the home of the Aryas.* — L.: Longmans, Green, and Co, 1888. — P. 134—135; Ghāte Vināyaka Sakhārāma. *Lectures on Rigveda.* — P. 121—127; Лелеков Л.А. Термин «арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия. Историко-культурные связи. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. — С. 148—163; Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. — С. 130; Елизаренкова Т.Я. «Ригведа». — С.455; Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. — С. 55—56.

⁴ Так понимают этот стих Саяна и Т.Я. Елизаренкова и в одном из вариантов К.Ф. Гельднер: Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V—VIII. — С. 646.

ликовского о том, что Арьяман представляет собою «дубликат Митры и первоначально был лишь его другим именем».¹

Вообще исследователь вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским разделяет хронологически упоминаемых в РВ Адितьев на три группы: «свершилось... отдаление от верховного Божества... осталось лишь тусклое воспоминание... о Его свойствах: родной (национальный) бог ариев, властитель, друг своего народа ... оживляя и персонифицируя их, индийцы создали из этих свойств первую триаду Адитий: Арьямана, Варуну, Митру... Религиозное сознание... «проецировало» и образцы других Адитий, превращая в них мысли о других свойствах... были введены ещё два Адития: Бхага (Бог–благодетель) и Амша (раздаватель). Затем... прибавлялись... не подлинные (позднейшие) Адитии — Адитии иной природы: Сурья (божество солнца), Ушас (божество зари) и другие».² Однако разновременность Адитьев не находит своего подтверждения в источнике и то же самое можно сказать о последовательности возникновения их образов. Нельзя принять и субъективного метода работы А.И. Введенского с текстом памятника, основанного на произвольном подразделении Адитьев на подлинных и неподлинных. Кроме того, учёный совершенно не упоминает о ещё одном члене этой группы — Дакше — видимо потому, что данный персонаж противоречит всем построениям исследователя, т.к. именуется одновременно Сыном Адити (II.27.1) и отцом других Её детей — Исполненных Света (Девов) вообще (VI.50.2) и Митры–Варуны в частности (VII.66.2; VIII.25.5). Ведь, по мысли А.И. Введенского, у последних может быть только один Светоносный Отец–Небо (Дьяус–Питар). Всё это в очередной раз показывает неадекватность предлагаемой исследователем христианско-философской интерпретации религии РВ.

¹ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. «Сыны Адити». — С. 304.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 304—305.

Не представляется возможным согласиться с А.И. Введенским в том, что «первоначальный монотеизм переходил в Индии в политеизм».¹ Учёный полагает, что «подлинная природа первых пяти Адитий — Арьямана, Варуны, Митры, Бхаги, Амши — полуэтическая и полукосмическая... начало космическое в Адитиях всецело подчинено началу этическому, есть... лишь оболочка».² Однако термин *ṛta* означает не нравственный закон, а Сознание–Истину (*ṛtacit*) (IV.3.4; V.3.9) или Истину–Свет (*ṛtasya jyotiśas* (I.23.5), *ṛtaṁ bṛhacchukraṁ jyotir* (IX.66.24)) и Истину–Ум–Свет (*medhām ṛtasyā sūrya*) (VIII.6.10) и т.н. первоначальные Адитьи как *ṛtāvānaṣ* являются исполненными этой самосознающей Истины (II.27.4) и имеют духовно-психологическую, а не нравственную природу. Такой вывод подтверждается и другими свидетельствами используемого источника.

В трактовке образов Бхаги и Амши А.И. Введенский следует реконструкции Д.Н. Овсяннико-Куликовского и находит возможным проследивать, как «основная этическая концепция Адитий по мере движения мифологического процесса... от монотеизма к политеизму, всё более и более закрывалась функциями характера внешнего и материального».³ В этом случае учёный не производит глубокого анализа природы персонажей Бхаги или Наделителя и Амши или Доли и даруемого ими людям богатства — поскольку такой анализ с неизбежностью показал бы ему их духовную, а не грубо материальную сущность. То же самое можно сказать и о характеристике им фигур «позднейших Адитий (Сурья, Индра и прочие) с ясно выраженной натуралистической основой» — они у него «в значительной мере (иные и вполне) уже погружены в мир, так сказать, натурализованы» и у них физическая составляющая «уже всецело перевешивает момент этический».⁴ В этом суждении А.И. Введенский также следует оценке Д.Н. Овсяннико-Куликовского.

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 305—306.

² Там же. — С. 306—307.

³ Там же. — С. 311.

⁴ Там же. — С. 311 и 307.

По словам учёного, перед лицом угрозы политеистического искажения изначальной веры в Светоносного Отца «естественное религиозное сознание... возвысило протест против раздробления образа Единого Божества на множество Его олицетворённых обликов или образов (в данном случае – Дьяуса на сонм Адитий) и... снова обобщила эти образы в одной концепции (Адити–матери), усвоив ей всё, что усвояло сначала самим Адитиям».¹ Однако нет никаких доказательств одновременности существования Адити и Адитьев (и тем более того, что сыновья–Адитьи предшествовали матери–Адити (см. выше)) и кроме того, есть ещё одна примечательная деталь, которую А.И. Введенский во избежание обрушения всей своей теории пытается дезавуировать: в РВ Свет–Небо и Беспредельность–Адити описываются как одно существо (*dyaur aditir*) (V.59.8; X.63.3).² Получается, что Божественный Отец одновременно является и Божественной Матерью и этот факт просто взрывает всю систему построений А.И. Введенского с его патриархальным библейским характером Бога и хронологическим расчленением объектов поклонения древневедических индоариев.

Зарождение следующего этапа существования ригведийской религии у исследователя ознаменовано появлением дуализма божеств света и демонов тьмы из-за того, что «семя зла, нечто тёмное и незакономерное было открыто прежде всего в лоне главного из Адитий Варуны... Его идеальная возвышенность... его отрешённость и уединение от мира... некоторая безучастность к миру, нечто недолжное в божестве, его слишком исключительное попечение о чисто духовных интересах, его ограничение почти одними только вопросами этического характера (благочестие и грех, добро и зло и т.д.) — не есть ли это, в сущности, — особенно с житейско-практической точки зрения земледельца, пастуха и воина, — лишь граница

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 308. Идею о том, что Адитьи старше своей матери Адити, высказывает А.А. Макдонелл: Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature. — P. 103.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 290. Прим. 19: якобы в этих случаях слово *aditi* в применении к Дьяусу означает небо как источник изобильных благ. Однако Т.Я. Елизаренкова в комментарии к переводу последнего из упоминаемых стихов говорит, что Дьяус или «небо в этом контексте явно женского рода (что иногда встречается в РВ) и отождествляется с богиней Адити» (Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы V—VIII. — С. 465).

его могуществу и попечению о живых потребностях живых людей?»¹ Т.о., сначала А.И. Введенский, вопреки данным РВ, сужает значение Варуны до олицетворения нравственного императива, потом приписывает ему, опять-таки, игнорируя сообщения ригведийских гимнов, равнодушие к миру и всему мирскому, а затем и обвиняет его в этом от имени авторов памятника, крайне поверхностно (профанически) трактуя их обращения к Силам Света (Девам).

Также очевидно, что у А.И. Введенского главной движущей силой изменения индоарийской религиозной системы являются факторы по отношению к её сущности внешние, а именно: 1) перестройка ранее существовавших патриархально-нравственных догосударственных общественных отношений в стратифицированные раннегосударственные с выдвиганием на первый план в общественном сознании «точки зрения земледельца, пастуха и воина» (фактор социальный); 2) возникновение насущной потребности в изменении образа божества в условиях жестоких и кровопролитных столкновений индоариев с автохтонным населением (фактор политический).² Т.о. мы ясно видим, как необходимость следовать христианскому догмату об отпадении всех неевреев от истинного Бога заставляет А.И. Введенского при интерпретации религиозно-исторического процесса переходить с позиций провиденциализма на позиции, близкие историческому материализму.

Далее вслед за А. Бергэнем А.И. Введенский сближает образы Варуны и Вритры: «Варуна (Покровитель) не есть ли... Вритра (утаитель, похититель)?... Варуна и Вритра, — названы именами, происходящими от одного и того же корня. Вритра есть... перешедший свои границы Варуна: определяемая справедливостью Варуны его осторожность и осмотрительность в раздаянии сынам земли небесных благ легко могла показаться скупостью, утайкою этих благ со стороны божества, в сущности

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 315.

² Там же. — С. 271—272.

злого и враждебного. Конечно, такая связь идей, такое «развитие» (точнее, искажение) первоначально чистого представления о божестве в существо с двойственным полубожественным и полудемоническим — характером сделалось возможным лишь для такого сознания, которое стало уже слишком исключительно сосредотачиваться на стадах и пастбищах».¹

Т.к. учёный дважды подчёркивает актуализировавшуюся значимость для авторов РВ «стад и пастбищ» и приоритетность интересов «земледельца, пастуха и воина» и выражает в этом точку зрения буквально-исторической интерпретации древневедической религии, необходимо указать, что крупный рогатый скот в памятнике в эзотерическом смысле обозначает пламенеющие (indhanvabhir dhenubhī) (II.34.5) Силы Света–Истины (ṛtasya dhenavo (I.73.6), gā ṛtasya (I.84.16), ṛtasya dhenāḥ (I.141.1) — последнее сравните с viçvāḥ pinvathaḥ svasarasya dhenā (V.62.2)², ṛtasya dohanā (I.144.2; IX.75.3), ṛtasya sudughā vāçrā payaseva dhenavaḥ (IX.77.1), ṛtasya sudughā (X.43.9)).³ Соответственно этому пастухи (gorā) в РВ символизируют пестующих Его,

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 316.

² См. также: Oldenberg H. Vedaforschung. — Stuttgart und Berlin: J.G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1905. — S. 93—100; Oliphant S.G. Sanskrit dhēnā = Avestan daēnā = Lithuanian dainā. — P. 393—413.

³ См.: Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 99: «Корова является внешним символом, а внутренним значением выступает Свет». Причём эта традиция символического использования образа крупного рогатого скота уходит своими корнями в религиозную систему индоиранской общности, поскольку и в своих Гатах Заратуштра спрашивает Бога: «Когда же, о Мудрость (мазда), быки дней придут, дабы мир добыл себе Истину (аша), когда придут мудрые Спасители (саошйант) с могучими речами? Кому на помощь придёт Сверкающая Мысль (воху мана)?» (Ясна XXXXVI.3; см. также L.5) Перед Заратуштрой стоит духовная, а отнюдь не материальная проблема: «Знаю я, о Мудрость (мазда), отчего я бессилён: мало у меня стад и мало (заботящихся о них) людей. Взываю к Тебе, взгляни же, о Господь (ахура)! Помогни мне как Друг другу, научи через Истину (аша) обладанию Сверкающей Мыслью (воху мана)!» (Ясна XXXXVI.2) И не случайно он просит: «О Господь (ахура), дай скоту силу Истины (аша) и величие и пусть Сверкающая Мысль (воху мана) даст дар покоя и веселия!» (Ясна XXIX. 10) Этот т.н. скот питается Речами Бога: «Я, Господь (ахура), Друг Истины (аша), также создал Слово (мантра), чтобы скот тучнел и корм приумножился. И это Слово (мантра), о Сверкающая Мысль (воху мана), лишь в уста истинного друга стад вложи!» (Ясна XXIX.7) Какому это скоту может быть позволяема свобода подобного рода и как яснее символическим языком можно описать мистика и обычного человека: «Скоту Ты предоставил выбор: быть в зависимости от скотовода или нескотовода. Скотовод — последователь Сверкающей Мысли (воху мана), нескотовод — не причастен к Ней». (Ясна XXXI.9—10) Причём известно, что это «Мудрость (мазда) является извечным Творцом, отцом Сверкающей Мысли (воху мана) и создателем Истины (аша), Господином в деяниях жизни». (Ясна XXXI.8) Им в свою очередь противостоят не жертвующие Божественному Силы Лжи и Тьмы (друдж), которые «живут нескотоводами среди скотоводов» (Ясна XXXIX.4), «порочат священные слова, которые о скоте и Солнце говорят как о наихудшем из видимого мира, которые призывают к опустошению пастбищ и к оружию против последователей Добра» и «хотят угнать скот пронзительным гиканьем». (Ясна XXXII. 10—12) Человек в этой борьбе должен сделать правильный выбор: «Я — праведный служитель, я хочу преданно заниматься скотоводством». (Ясна XXXIII.6) Он должен «Господину Мудрости (ахура мазда) вместе с Истиной (аша) и Сверкающей Мыслью (воху мана) произносить славословия, которым Он научил из уст Своих». (Ясна XXVIII.8) И в результате тот, «кто ревностно заботился о скоте, тот и сам окажется на горних пастбищах Сияющей Истины (аша вахишта) Сверкающей Мысли (воху мана)». (Ясна XXXIII.3).

самые богатые скотовладельцы (gotama) — исполненных Им в высшей степени.¹ Вычерпанные из вымени всех идей (viçvāsām ūdhaḥ sa dhiyām udañcanaḥ) (V.44.13) или из уподобляемого корове Индры–Гносиса с сотнею сил воли (indra çatakrato taṃ tvā vayaṃ sudughām iva goduho juhūmasi (VIII.52.4), sa na indraḥ urudhāreva dohate (VIII.93.3)) как источника таковых (urum gabhīraṃ viçvavyacasam avataṃ matīnām indraṃ) (III.46.4) мысли поэта пасутся сами по себе без пастуха (me manīśām dhenuṃ carantīm prayutām agorām) (III.57.1) и бродят как коровы по своим пастбищам (dhiyaḥ pinvānāḥ svasare na gāva) (IX.94.2) в поисках обладающего широким зрением (parā me yanti dhītayo gāvo na gavyūtīr anu / ichantīr urucakśasam) (I.25.16) и пребывающего внутри наделённых разумом авторов гимнов (uta yo mānuṣeśvā asmākam udareśvā) (I.25.15) Варуны, который следит за их мыслями как за коровами (varuṇāya yo dhītā mānuṣāṇām paçvo gā iva rakṣati) (VIII.41.1).

Если вспомнить, что в позднейшей древнеиндийской религии душа (ātma) именовалась знатоком поля или воплощающих её тела и личности (kṣetrajña), то станет понятным, что имеют в виду гимнопевцы РВ, когда говорят Силам Света, что оказались в поле без коровьих пастбищ, где широкая земля для них узка, и молят Господина Молитвы указать путь для поиска коров или лучей (agavyūti kṣetram āgamna devā urvī satī bhūmir amhūraṇābhūt / bṛhaspate pra cikitsā gaviṣṭāvitthā) (VI.47.20). Авторы памятника хотят, чтобы Индра дал им великое и ярко сияющее поле (mahī kṣetram puruṣcandraṃ) (III.31.15). Сому–Блаженство тоже просят о широком поле с источниками Света (kṣetram uru jyotīṃṣi) (IX.91.6). Для идущего путём Истины широко коровье пастбище Беспредельности (urvī gavyūtīr aditer ṛtaṃ yate) (IX.74.3).

Т.о. подчёркивание А.И. Введенским усилившейся прагматизации и приземлённости сознания индоарийских поэтов базируется на поверхностной интерпретации сообщений источника и поэтому необосновано. А тем самым

¹ Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. — P. 154.

исчезает и предлагаемая им причина выделения из образа божественного Варуны фигуры демонического Вритры. Есть и ещё одно слабое место в подобной реконструкции процесса изменения древневедической религии — персонаж Вритры уже существовал в доиндоиранскую эпоху.¹

Исследователь не приводит никакого подтверждения данными РВ и своего утверждения о том, что и от других Адитьев отделились и были персонифицированы в виде различных демонов их неблагоприятные качества.²

Для дальнейшего объяснения развития древневедической религии А.И. Введенский реконструирует в ригведийском пантеоне уже не две, а четыре «параллельные группы божественных и демонических сил... божеств света, охранявших его от сил или демонов тьмы, и ... божеств влаги, охранявших её от демонов–похитителей дождя».³ Но при этом исследователь не замечает символической природы света и влаги в РВ.

Так, Заря (Ушас) именуется Дыханием Жизни (*jīvo asur*) (I.113.16) и лучшим из всех Светом Света (*ṣreṣṭham jyotiṣām jyotir*) (I.113.1). Но это не может быть физическая заря, потому что её породили исполненные Истины древние поэты с истинными мантрами (*ṛtāvānaḥ kavayaḥ pūrvyāsaḥ | satyamantrā ajanayann uśāsam*) (VII.76.4), её пробуждают гимнами (*arkaḥ abodhyā*) (III.61.6) и молитвами вдохновенные (*uśaṣam prati viprāso matibhir jarante*) (V.80.1), она вырастает от мыслей (*vardhayanty uśaḥ matibhir*) (VII.77.6). Речь здесь идёт об Излучении Сердца (*jyotir hṛdaya*) (VI.9.6) как находящемся во всех существах Светоносном Бессмертии (*jyotir amṛtaṁ viṣvajanyaṁ*) (VII.76.1), о Свете Истины (*ṛtasya jyotiṣas* (I.23.5), *ṛtaṁ bṛhacchukraṁ jyotir* (IX.66.24)), о Всеобщем Деятеле–Творце (*ṣreṣṭham jyotiṣām jyotir uttamaṁ viṣvakarmaṇā*) (X.170.3–4) и Пламени Совершенной Мысли (*svar ṇa jyotiḥ / agne sumanā*) (IV.10.3).

¹ Эмин Н.О. Вахагнъ Вишапак'ах' есть Индра–Vritrahan Риг–Веды: несколько страниц сравнительной мифологии // Эмин Н.О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858—1884 гг.). — М.: Типография Варвары Гатцук, 1896. — С. 61—84.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 317.

³ Там же. — С. 317—318.

Она предстаёт сознанию мистика как сверкающая влага (dānucitrāḥ) (V.31.6) или сверкающие воды (svarvatīr apa (I.10.8; V.2.11), āpo devīr, āpo divyā (VII.49.1, 2, 3 и 4)) или как Сияние Вод (apsu svar) (V.45.11) или как Сияющее Море (chukram arṇo) (V.45.10) или Море Света (divo arṇava) (VIII.26.17). Эти воды не только именуются родительницами всего движущегося и неподвижного (āpo viçvasya sthātur jagato janitrīḥ) (VI.50.7), но также водами сознания (cittir arām) (I.67.10).

В то же время А.И. Введенский указывает на ошибочность материалистической интерпретации РВ: «для одного и того же светового явления или предмета природы (например солнца) существует несколько божеств, а с другой стороны, одно и то же божество с равным правом может быть связываемо со многими явлениями природы (например Ашвины, парные божества, могут быть считаемы и считались и божествами солнца и луны, и божествами утренней и вечерней звезды и т.д.)... какая реальная основа, какое конкретное явление природы может быть указано... для божеств, которые могут быть относимы с одинаковым правом ко многим явлениям природы? Эти затруднения тотчас же исчезают, если мы будем видеть в космологических мифах Риг–Веды не первичный, но вторичный продукт творчества ума».¹ Тезис о вторичности ригведийской мифологической системы предвосхищает выводы современных сторонников натуралистической интерпретации текста памятника.² Но нет необходимости говорить о первичности и вторичности значений рассматриваемых образов, поскольку нельзя считать адекватной такую систему толкования их смысла, которая допускает возможность их разнообразных материальных прототипов или же видит в них различные сигнификаты одних и тех же физических феноменов. Кроме того, использование А.И. Введенским как примера двуединого персонажа Ашвинов следует признать крайне неудачным. Потому что идентифицируют их с различными физическими феноменами не

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 319.

² Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V—VIII. — С. 452.

авторы РВ, а её интерпретаторы, и исследователь по сути дела подменяет подлинное значение братьев–близнецов в источнике сразу всей совокупностью предложенных натуралистическими толкователями и противоречащих друг другу гипотез.

А.И. Введенский считает, что т.н. «космологическим божествам» в РВ приписывается влияние на все мировые процессы, далеко выходящее за рамки их собственных функций, «не потому ... что оно есть божество того или другого явления, но наоборот ... как олицетворение определённой силы, тождественной во всех этих явлениях».¹ Но для риши не существует материального мира как такового, поскольку весь мир они рассматривают как Тело Всетворца (Х.81.3 и 5—6). Кроме того, вывод А.И. Введенского в говорит о монотеизме/монизме ригведийской религии.

При объяснении природы вышеупомянутой тождественной во всех явлениях силы А.И. Введенский не идёт на компромисс с абстрактным вариантом натуралистической парадигмы интерпретации РВ, поскольку утверждает, что «не от явлений делалось заключение к проявляющейся в них силе, но наоборот, иным путём добытая и выношенная идея силы как объяснительное начало прилагалась к различным явлениям, не стоящим между собою вовсе ни в какой связи: различные космические явления лишь индивидуализировали божественную силу, которая... лишь в этих явлениях находила теперь свою конкретную оболочку».² А.И. Введенский фактически признаёт, что за всеми реконструируемыми им фазами развития ригведийской религии у риши постоянно обнаруживается осознание единства и духовной природы Божества, что делает все его хитроумные конфессиональные построения бессмысленными. Однако нельзя согласиться с тем, что идея силы была получена древневедическими поэтами как результат воспоминания о мощи истинного Бога, поскольку в РВ сила имеет отчётливо выраженный и конкретный психологический характер и

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 320.

² Там же.

обозначающие её термины используются для описания внутреннего опыта человека.

В процессе описания и анализа божеств света в трактовке значения ригведийского Савитара (возбудителя, побудителя — *Erreger, Antreiber*) А.И. Введенский следует за немецким ведологом Г. Ольденбергом¹, видя в нём деификацию не самого Солнца, но «абстрактной мысли о самом этом процессе возбуждения (*Antreiben*)».²

Мы согласны с индийским исследователем Р.Н. Дандекармом в том, что Савитар РВ не может быть обожествлением абстрактного представления³ — это противоречит конкретности мифомистического мышления авторов памятника. То, что Сурья и Савитар — аспекты одного целого, несомненно. Но солярная атрибутика составляет только часть образа Савитара. А.И. Введенский упускает из виду многочисленные сообщения памятника, позволяющие говорить о конкретной духовно-психологической природе ригведийского Савитара (I.73.2; II.30.1; III.62.10; IV.14.2; IV.53.2 и 6; V.82.8; VI.71.1; VII.76.1; VIII.86.5; IX.97.48; X.92.4; X.158.3).

Кроме того, у Савитара есть ещё один аспект, игнорируемый А.И. Введенским — Побудитель характеризуется как Господин Существ (*bhuvanasya prajāpatiḥ savitā*) (IV.53.2), как Повелитель движущегося и неподвижного (*jagata sthātur yo vaçī savitā*) (IV.53.6) и как Обладающий—всеми—формами Творец—Тваштар (*tvaṣṭā savitā viçvarūpaḥ*) (III.55.19; X.10.5), Чьим потомством являются все существа, которых Он многократно породил и привёл к процветанию (*prajāḥ purudhā jajāna / imā sa viçvā bhuvanāny asya*) (III.55.19). Только христианским мировоззрением А.И. Введенского можно объяснить его упорное желание развести эти имена как «продукты олицетворённых общих понятий о различных божественных функциях» — например, Тваштара — «божества форм, принципа формования — всякого

¹ Oldenberg H. *Savitar* // ZDMG. — 1897. — Band LI. — S. 473—484.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 321—322.

³ Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. — М.: ВЛ, 2002. — С.47—51.

вообще и в частности органического (рождения) — как всеобщего Творца и Отца»¹. Здесь уместно обратить внимание на то, что Митре тоже присущи качества Творца–Тваштара (*tvaṣṭrmān mitro*) (VI.52.11) и это в очередной раз демонстрирует всю искусственность производимого А.И. Введенским хронологического подразделения древневедического пантеона.

Исследователь далее следует за В.Ф. Миллером в его (см. главу I) мнении о том, что РВ различает три божества восходящего, находящегося в зените и заходящего Солнца и что Савитар в одном из своих аспектов является богом садящегося светила. Но приводимые им в подтверждение такой характеристики стихи IV.54.2 и X.17.4 не содержат в себе никакой позволяющей принять её информации.

Необоснованной является интерпретация А.И. Введенским Сурьи: «понятие солнца, отрешённое от его положений над горизонтом и под горизонтом, взятое исключительно со стороны его благотворной световой энергии».² Сурья — это Солнце–Душа движущегося и неподвижного мира (*sūrya ātmā jagatas tasthuṣaḥ sa*) (I.115.1), приходящий как ослепительный Небесный Свет Всеобщий Деятель и Творец (Вишвакарман), поддерживающий все существа и содержащий в Себе Все–Силы–Света (*vibhrājaṅ jyotiṣā svar agacho rocanam divaḥ / yenemā viṣvā bhuvanāny ābhṛtā viṣvakarmanā viṣvadevyāvatā*) (X.170.4).

Нельзя согласиться и с принятием исследователем точки зрения В.Ф. Миллера о том Вивасва(н)т является божеством восходящего Солнца (*Vivasvant* от *vi+vas* — рассветать). Под Вивасвантом подразумевается персонифицированный Ум–Свет (*manau vivasvati* (VIII.52.1), *vivasvato matī* (VIII.6.39), *vivasvato dhiyo* (IX.99.2)). Вишну А.И. Введенский объявляет богом дневного движения Солнца и того пространства, в котором оно движется.³ Психологические атрибуты Вишну при этом игнорируются. По словам А.И. Введенского, у Бхаги солярная функция отходит на задний план

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 324—325. Прим. 14.

² Там же. — С. 322—324.

³ Там же. — С. 322—323.

по сравнению с другими (прежде всего, Наделителя (см. выше)).¹ Но такая оценка основывается на искусственном и искажающем смысл источника дроблении образа Побудителя–Наделителя (Савитара–Бхаги) (V.82.3). Стремление обособить каждый из воспеваемых в РВ аспектов Одного Светоносного Бога (*divyaḥ sa ekaṁ sad*) (I.164.46) в отдельное божество свидетельствует лишь о непонимании подлинной природы объектов поклонения древневедических поэтов.

То же самое относится и к Питающему–Пушану, которого А.И. Введенский характеризует «как «бога прямых путей», имеющего в числе своих многочисленных эпитетов один указывающий на его световую природу (I.138.4 — «пылающий»)».² Не отрицая наличия у Пушана характеристики помощника продвижения человека по пути, мы хотели бы обратить внимание на духовно-психологические атрибуты данного персонажа, не замечаемые А.И. Введенским (I.42.7—9; VI.57.5).

Пламя–Агни является и Вездесущим–Вишну (II.1.3), и Другом–Митрой (II.1.4; III.5.3, 4 и 9; IV.4.15; IV.6.7; V.3.1 и 2; VI.2.1 и 11; VI.3.6; VI.5.4; VI.13.2; VI.14.6; VI.15.2; VII.9.3; VII.12.3), и Творцом–Тваштаром (II.1.5; VIII.102.8), и Питающим–Пушаном (II.1.6), и Побудителем–Савитаром (II.1.7; IV.6.2), и Наделителем–Бхагой (II.1.7; III.20.4; VI.13.2), и Рассветающим–Вивасватом (VII.9.3).

В свете вышеизложенного не представляется возможным принять теорию А.И. Введенского о том, что «Ведийское религиозное сознание... расчленив сложную концепцию светила и его многообразных функций, каждую из этих функций поставило под власть отдельного божества».³

Затем А.И. Введенский замечает, что авторам РВ были известны и лунные боги и следует за Харди в их перечислении — *Trita*, *Apām napāt*, *Sarasvant*, *Gandharva* — что говорит лишь о его незнании предмета, т.к. ни одно из вышеперечисленных имён не фигурирует в РВ в качестве

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 325.

² Там же. — С. 324.

³ Там же. — С. 325.

обозначения Луны.¹ Также неосторожно он соглашается с гипотезой В.Ф. Миллера о первичном значении Ашвинов как Солнца и Луны.²

В заключение своего разбора божеств света при анализе образа Ушас А.И. Введенский утверждает, что в этом случае ещё не произошло превращение «богини утреннего светового явления в общее понятие божественной силы».³ И в этом случае мы наблюдаем у исследователя недостаточное внимание ко всей совокупности данных источника о персонаже Ушас и в результате поверхностный подход к его интерпретации как физического феномена.

Для объяснения появления в пантеоне РВ влажных божеств учёный выдвигает положение о том, что Варуна посылал на землю влагу до тех пор, пока в осуществлении этой функции ему не воспрепятствовал Вритра, что вызвало к жизни появление новых божеств—борцов с демонами—похитителями влаги.⁴ Даже если вслед за А.И. Введенским игнорировать проблему отождествления Варуны с Агни, Индрой и Тваштаром и факт присутствия Вритры уже индоиранскую эпоху, а также отказаться от очевидного символического значения вод в РВ, то всё равно нельзя поверить в то, что Варуна был лишённым силы и потому беспомощным «божеством с преобладающим этическим характером». В таком случае он не мог бы, например, разбить землю с тем, чтобы разостлать её подобно шкуре под солнцем (V.85.1). Т.о. появление божеств влаги в концепции А.И. Введенского выглядит немотивированным, надуманным и основанном на бездоказательном хронологическом расчленении анализируемого материала.

Последний приём используется им и для разделения атрибутов Парджаньи как того аспекта Дьяуса, который персонифицировал насыщающую деятельность неба — вначале он якобы обозначал «лишь

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 326.

² Там же. — С. 326—327. и Прим. 17.

³ Там же. — С. 328.

⁴ Там же. — С. 330 и Прим. 23.

стихийные силы грозы и дождя («метеорологические явления»), божество—покровителя культуры (особенно агрикультуры)» и только позднее стал «мировой душой или дыханием, пронизывающим всё движущееся и неподвижное».¹ Если рассматривать все сообщения о Парджанье в их совокупности и взаимосвязи, то получится нечто совершенно отличное и само земледелие — казалось бы, наиболее материалистическая черта в облике данного персонажа — предстанет перед нами как символический процесс.

Сам А.И. Введенский понимает ошибочность порождения всё новых и новых богов в процессе герменевтики текста РВ — это следует из его утверждения о том, что Савитар и Парджанья «в сущности были для Ведийского сознания лишь олицетворённым выражением различных функций или отношений единого Божества к миру»² — однако его христианское мировоззрение и стремление сохранять компромисс с натуралистической школой интерпретации не позволяет учёному в полной мере воспользоваться монотеистической гипотезой при реконструкции древневедической религии.

Полностью исследователь переходит на позиции натуралистического истолкования при объяснении природы образов Ваты или Ваю, Марутов и Рудры, которые все характеризуются исследователем как «божества освежающих ветров и приносимого ими дождя».³ К сожалению, и в этом случае А.И. Введенский ограничивается лишь поверхностным и узким анализом значения данных персонажей, при более глубоком и широком взгляде с точки зрения психологической интерпретации приобретающих кардинально отличный смысл в общей системе символического учения о Психокосме индоарийского духовного общества (*āryavarṇa*). Причём, как и натуралистическим интерпретаторам, учёному приходится говорить «о расширении их сферы и влияния за тесные пределы метеорологических

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 330—332.

² Там же. — С. 332.

³ Там же.

явлений» — то есть по сути дела констатировать неадекватность используемого им герменевтического подхода.¹ В наибольшей степени это относится к характеристике Рудры — «это одна из наиболее отвлечённых логических концепций Вед, в которой лишь с трудом можно открыть метеорологическую основу под предикатами общего значения, делающими из Рудры... божество вообще, отличающееся... особенно ярко выраженным грозным характером».² Но в РВ нет никаких данных, позволяющих считать денотатом Рудры «одну из наиболее отвлечённых логических концепций»; также и именование Рудры «божеством вообще» нельзя назвать удовлетворительным и достаточным для понимания его сущности и места в структуре содержания памятника.

Натуралистическая интерпретация в её метеорологическом варианте принимается А.И. Введенским и для упоминаемых в памятнике демонических существ (Вритры, его форм и др.). При этом учёный прекрасно видит противоречивость и неадекватность такого подхода, когда признаётся, что «демонов бездождия не всегда легко отличить от духов тьмы: по большей части один и тот же демон проявляет свои козни и в том, и в другом направлении».³

Здесь исследователь обращается к проблеме интерпретации образа убийцы Вритры Индры. А.И. Введенский перечисляет следующие варианты истолкования значения его имени: 1) *deus pluvius*, «божество дождевых капель=дождя»; 2) бог света и 3) *Mann, der Maennliche*.⁴ Согласиться со старшинством Варуны по сравнению с Индрой нельзя потому, что в т.н. митаннийском арийском языке (1500—1300 гг. до н.э.) упоминаются и *indara* (*indra*), и *uruwanassil* (*varuṇa*) как имена божеств в договоре царя Митанни Маттивазы с царём Хатти Шуппилиумой (около 1350 г. до н.э.); кроме

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 333.

² Там же. — С. 333 и Прим. 29.

³ Там же. — С. 333 и Прим. 30.

⁴ Там же. — С. 335 и Прим. 31.

того, известно сложное слово indarota (indrota «поддержанный Индрою»)¹. Более того, зверь Индрок фигурирует в восточнославянской мифологии.²

А.И. Введенский для разрешения проблемы определения природы Индры предлагает «три простые истины»: 1) у Индры были именно такие свойства, которые нужны для борьбы с демоном тьмы и засухи Вритрой; 2) Индра не был Адитьей, которые облекли его полномочиями для этой борьбы; 3) Индра стал подателем света и влаги. Однако эти положения дают лишь поверхностное понимание образа Индры.

Учёный считает специфическими характеристиками Индры то, что он около 40 раз именуется Сильным (Шакрой) (в то время как всех других так называют лишь 5 раз), 50 раз — Исполненным Силы (Шачиватом) (а все другие — только 12 раз), 58 раз — Стосильным (Шатакрату) (а все другие — только 2 раза).³ Однако имя Шатакрату правильнее переводить как «имеющий сто сил ума (Т.Я. Елизаренкова) или воли (Ш.А.Гхош)»⁴, а не

¹ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа». — С. 430; Барроу Т. Санскрит. — С. 30—31; Чайлд Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации / Пер. с англ. И.А.Емца. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. — С. 27—30.

² Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — С. 40.

³ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 336 и 337. Прим. 34.

⁴ Т.Я.Елизаренкова переводит Шатакрату то как «стосильный» (I.4.8 и 9; I.5.8; I.10.1; I.16.9; I.51.2), то как «стомудрый» (VI.41.5), то как «сотня замыслов» (VIII.32.11), то как «многомудрый» (IV.30.16), но чаще всего — как «стоумный» (I.30.1, 6 и 15; I.54.6; I.82.5; I.105.8; I.112.23; II.16.8; II.22.4; III.37.2, 3, 6, 8 и 9; III.42.5; III.51.2; V.35.5; V.38.1 и 5; VI.45.25; VII.31.3; VIII.1.11; VIII.13.31; VIII.33.11 и 14; VIII.36.1, 2, 3, 4, 5 и 6; VIII.46.3; VIII.52.4 и 6; VIII.53.2; VIII.54.8; VIII.61.9, 10 и 18; VIII.76.7; VIII.77.1; VIII.80.1; VIII.89.3; VIII.91.7; VIII.92.1, 12, 13 и 16; VIII.93.27, 28, 29 и 32; VIII.98.10, 11 и 12; VIII.99.8; X.33.3; X.97.2; X.112.6; X.134.4). Сам же термин kratu Т.Я.Елизаренкова переводит то как «прозорливость» (I.1.5), то как «сила духа» (I.2.8; I.17.5; I.19.2; I.42.7; I.52.8; I.62.12; I.64.13; I.66.5; I.67.2; I.68.3 и 9; I.77.3; I.80.15; I.81.7; I.91.2 и 5; I.93.5; I.100.14; I.102.6; I.123.13; I.127.9; I.132.5; I.156.4; I.175.5; I.183.2; II.5.4; II.16.2; II.23.15; II.30.6; III.1.5; III.2.4; III.11.6; III.27.12; III.40.2; III.45.3; III.52.4; IV.10.1; IV.21.2; IV.39.2; IV.41.1; V.11.4; V.70.4; VI.7.4; VI.16.8 и 23; VI.36.2; VI.45.16; VI.49.2; VII.3.10; VII.4.5; VII.5.6; VII.6.3; VII.11.4; VII.31.5; VII.32.26; VII.60.6; VIII.7.24; VIII.12.11; VIII.13.1; VIII.15.7; VIII.23.8; VIII.33.17; VIII.42.3; VIII.44.7; VIII.53.6; VIII.62.7 и 10; VIII.69.15; VIII.92.8; IX.4.3; IX.9.1; IX.25.5; IX.62.13; IX.63.24; IX.72.5; IX.86.43 и 48; IX.90.6; IX.107.3; IX.108.1; X.25.1 и 4; X.30.12; X.91.3; X.100.11 и 12; X.104.10; X.113.1; X.140.4), то как «замысел» (I.123.8; IV.20.3; V.35.1; VIII.63.1; X.37.5; X.83.5), то как «совет» (I.151.2; II.16.4; VIII.70.13; IX.44.6), то как «решение» (IV.42.1 и 2; X.36.10), то как «намерение» (V.31.11; V.33.8), то как «вдохновение» (V.85.2), то как «представление» (VI.9.5), то как «разум» (VIII.79.7), то как «сила разума» (X.56.4), то как «желание» (IX.97.30; X.95.9), то как «умение» (X.87.1), то как «понимание» (X.105.6), то как «воля» (IV.40.4; V.32.5; VIII.63.5; X.11.3; X.48.3; X.64.7; X.120.3; X.159.2). Хотя Г.Х. Уилсон указывает, что «Шатакрату... можно понять как «наделённый великой мудростью»; kratu означает либо karma, действие, либо prajñā, знание» (Rig-Veda Samhitā. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H.Wilson. — L.: Wm.H.Allen and Co., 1850. — P. 12, Note c.), сам он kratu почти всегда понимает как (ритуальное) действие, иногда как энергию (IV.21.2). Только когда контекст вынуждает его к этому, он даёт психологический перевод: çīrṣaṇi kratum «мудрость в голове» (II.16.2), hṛtsu kratum «решимость в сердце» (V.85.2), indra kratum na ā bhaga «принеси нам, Индра, мудрость» (VII.32.26), striyā açāsyam manah | kratum raghum «ум женщины неконтролируем, интеллект слабый» (VIII.33.17), çṛṇotana yad vo devā īmahetad dadātana | jaitram kratum «боги, услышьте и дайте нам то, что мы просим: необходимый для победы разум» (X.36.10). Т. Бенфей понимает эпитет Шатакрату ритуалистически, но

просто как «стосильный» или «обладающий стократною силою». К тому же толкователь игнорирует массу свидетельств о конкретно-психологической, а не абстрактно-призрачной, отвлечённой от физических явлений и обобщённой, сущности приписываемой Индре силы.

А.И. Введенский стремится совместить сразу все предлагаемые натуралистическими интерпретаторами концепции толкования образа Индры как обозначения не только различных материальных явлений (грозы и Солнца), но и как продукта различных эпох религиозного поклонения индоариев.

Для достижения первой цели он принимает гипотезу А. Хиллебрандта, согласно которой «в Индии полноводие рек (maximum) бывает в июне—

само *kratu* иногда передаёт как *Einsicht* (I.42.7) или *Wille* (I.68.3). Г. Грассманн указывает среди прочих следующие значения *kratu* — «сила или способность что-либо исполнить или осуществить... сила воли, воля» (Grassmann H. *Woerterbuch zum Rig-Veda*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999. — S. 353.). Но *kratu* переводится Г. Грассманном как *Wille* редко (I.127.9; I.156.4; I.175.5; X.159.2), другие предлагаемые им варианты — *Weisheit* (I.2.8; I.123.13; II.16.2; V.85.2), *Sinn* (III.1.5; X.148.4), *Gebot* (IV.42.1 и 2), *Einsicht* (VII.3.10), *Geist* (X.100.11), *Geisteskraft* (VII.60.6; X.48.3; X.120.3), *Wunsch* (X.11.3; X.37.5). М.Моньер-Уильямс переводит ригведийское *kratu* как «план, замысел, намерение, решимость, непреклонность, цель, желание, воля, сила, способность, преднамеренность, совет, разум, понимание, вдохновение, озарение» (Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. — Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, 1997. — P. 319, Column 1.), а *çatakratu* — как «имеющий сточастную проникаемость или силу» (Там же. — P. 1048, Column 3.). Х.Д. Грисволд переводит *kratu* как мудрость (или интеллект) (V.85.2) и принципиальность (VIII.42.3) (Griswold H.D. *The god Varuna*. — P. 21 and 27.). К.Гельднер понимает *kratu* как *Geisteskraft* (VII.4.5), *Entschluss* (VII.4.10) и *Wille* (VII.5.6) (Geldner K. *Vi dukṣaḥ in RV. 7,4,7 // Festschrift fuer Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schuelern*. — Leipzig: Otto Harrassowitz, 1914. — S. 177—179.). М. Блумфилд и Э.У. Хопкинс переводят *kratu* как «ум» (Bloomfield M. *On the etymology and meaning of the Sanskrit root Varj* // JAOS. — 1915—1917. — Vol. 35 (The volume for 1915). — P. 281; Hopkins E.W. *Indra as god of fertility* // JAOS. — 1917. — Vol. 36. — P. 265.). Н. Браун в стихах IV.42.1 и 2 переводит *kratu* как «воля» (Brown W.N. *King Trasadasu as a divine incarnation. A note on Rigveda 4.42* // Dr. C.Kunhan Raja presentation volume. A volume of Indological studies. — Madras: Published by the Adyar Library, 1946. — P. 40—41.). Б.Х.Кападиа переводит выражение *sambhṛta kratav indra* (I.52.8) как «о Индра, когда ты собираешь свою ментальную силу» (Kapadia B.H. *Characteristic activities of Indra* // SVUOJ. — Vol. XIV. Part I. — June 1971. — P. 2.), а эпитет Индры *çatakratu* (VIII.89.3) — как «обладатель сточастной мудрости» (Там же. — P. 3.). Г.-П. Шмидт в переводе ригведийских стихов IV.42.1 и 2 и X.48.3 передаёт *kratu* как «воля» (Schmidt H.-P. *The place of Rigveda 4.42 in the ancient Indian royal ritual // Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C.Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A.Kolff, M.S.Oort*. — Leiden-NY-Koeln: Brill, 1992. — P. 324—325.). Ян Гонда утверждает, что ««*kratu*» в Ведах означает «эффективную ментальную силу, изобретательность, находчивость, позволяющую человеку осуществлять успешное (творческое) действие» (Gonda J. *A note on Indra in Purāṇic literature* // Gonda J. *Selected studies presented to the author by the staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the occasion of his 70th birthday*. — Vol. IV. *History of ancient Indian religion*. — Leiden: E.J.Brill, 1975. — P. 59, Note 1.). Т. Барроу переводит ведийское *kratu* как «мудрость, прозрение» (Барроу Т. *Санскрит*. — С. 42 и 210.) или «ум» (от *-kr-* «думать, напоминать») (Там же. — С. 161, 169 и 231.). В Гатах Заратуштры термину *kratu* соответствует слово *khṛatu*, которое М. Хауг переводит как «интеллект» или «мудрость» (Haug M. *Essays on the sacred language*. — P. 264.). Важным аргументом в пользу того, что эпитет Индры—Гносиса Шатакрату должен пониматься именно психологически как Обладатель—Ста—Сил—Воли, является наличие в РВ выражения *çatamanyuṣ indraḥ* (X.103.7). Т.Я.Елизаренкова переводит его как «обладатель стократной ярости Индра». М. Моньер-Уильямс переводит *çatamanyu* как «имеющий сточастный гнев» (Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. — P. 1049, Column 3.). См. также: *indra tebhīr bhava sakratur yeṣu cākan* «о Индра, будь единым волей с теми, в ком находишь удовольствие» (X.148.4).

августе, в декабре же уровень воды совсем падает до *minimum'a*, потому что зимою горы замерзают и реки остаются без воды... Индра весною побеждает зимнего исполина, залегающего в горах, Вритру, и освобождает реки. В этой роли он является как бог солнца... Так как горы группируются на северо-западе от Индии (Инда), то там именно и распространено сказание о борьбе Индры с Вритрой как зимним исполином и освобождения Индрою от его власти рек. Напротив, на юго-востоке, где этот факт менее заметен... Индра превращается просто в бога дождя и грозы».¹

Индра действительно является убийцей Вритры и разрушителем взрываемых содержащих в своём лоне Чёрные [Существа или Силы] крепостей Дасов (*vṛtrahendraḥ kṛṣṇayonīḥ purandaro dāsīr airayad vi*) (II.20.7). Но разрушаемые им крепости Дасов — не весенние, а осенние (*puro çāradīr* (I.131.4); см. также IV.19.8), а их количество — семь (*sapta puraḥ çāradīr* (I.174.2; VI.20.10); см. также I.63.7) — указывает на то, речь здесь идёт не о мифологизированном историческом событии или физическом явлении. Дело в том, что оппонент Индры — Змей—Ахи — описывается как лежащая или инертная влага (Дану) (*ahim dānuṃ çayānam*) (II.12.11) или такой же океан (*aṇṇam çayānam*) (V.32.8). А последний является семидонным (*sapta budhnam aṇṇavam*) (VIII.40.5). Индра взрывает семь влаг (Дану) (*ā darśate sapta dānūn*) (X.120.6) и, оторвав голову у океана или убив Змея—Ахи, выпускает семь рек (*indro aṇṇavasya vi mūrdhānam abhinad / ahann ahim ariṇāt sapta sindhūn*) (X.67.12). Известно, что беспробудно спавший Змей—Ахи, которого нельзя разбудить, лежал, раскинувшись через семь потоков, и Индра разбил его Силой—Ваджрой по бессуставью (*atrpṇuvantaṃ viyatam abudhyam abudhyamānam suṣupāṇam indra / sapta prati pravata āçayānam ahim vajreṇa vi riṇā aparvan*) (IV.19.3). Убив Змея—Ахи, Индра раскрыл отверстия и пустил течь семь запертых рек (*ahann ahim ariṇāt sapta sindhūn apāvṛṇod arihiteva khāni*) (IV.28.1). При этом выпускающий семь рек Индра сам имеет семь лучей (*saptaraçmir avāsrjat sartave sapta sindhūn indraḥ*) (II.12.12), так же как

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 337. Прим. 34.

Агни (I.146.1; II.5.2), Брихаспати (IV.50.4) и Сурья (VIII.72.16). В-третьих, Индра использует в качестве оружия снег или зиму (*hima*) (VIII.32.26). В-четвёртых, удерживаемые Вритрою воды явно символичны, поскольку им мешают освободиться из горы в его внутренностях (*antar vṛtrasya jaṭhareṣu parvataḥ*) не природно-климатические условия, а Мрак (*apām atiṣṭhad dharuṇahvaram tamo*) (I.54.10).

Для достижения второй цели — хронологического разделения данных памятника об Индре — А.И. Введенский использует теорию Д.Н. Овсяннико-Куликовского (см. главу I) и американского индолога Д. Перри о переходе «от Индры–победителя демонов к Индре–Творцу и Сохранителю мира» или «о постепенном возвышении или превращении Индры из божества с частным и ограниченным значением в божество универсальное».¹ При толковании первоначального значения образа Индры А.И. Введенский переходит с позиций непосредственного натуралистического отождествления его с природными явлениями к абстрактной трактовке его как обожествляемого понятия о материальных феноменах — «не облако собственно и не воды небесные породили Индру, а та таинственная сила, которая сокрыта и в них, и в грозах и молниях... Он есть сын Силы (IV.24.1; ср. VIII.81.14)».² Причём учёный соглашается вслед за Д. Перри видеть в последней концепции Индры «продукт позднейшей спекуляции».³ Но нет критериев, позволяющих произвести такое хронологическое расщепление поклонения Индре и, кроме того, сила в РВ описывается в конкретных терминах психологии: сила порождающих сущность Индры (*janayanta indriyam*) (I.85.2) Марутов — это сила их воли (*kratvā tad vo maruto çavo*) (V.87.2). Да и сам Индра именуется сильнейшим мыслями (*matibhiḥ çaviṣṭham*) (VI.22.2) и его сила заключается в воле (*kratvā çavasā*) (VIII.88.4). Наконец, тайно обладающие Индрой–Гносисом поэты уподобляются сильным властью существам (*guhā yadī kavīnām viçām na kṣatraçavasām*) (X.22.10).

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 338—339. Прим. 36.

² Там же. — С. 340 и Прим. 37.

³ Perry D. Indra in the Rig-Veda. — P. 130—131 and 133.

Исследователь рассматривает возрастание роли Индры в древневедическом пантеоне в историческом ключе, причём действующими силами исторического процесса у него становятся те самые боги, реальность которых он всё время отрицает (ведь, по христианскому вероучению, реален только один Господь) — «боги после славных подвигов Индры... невольно склонились перед ним и как заслуженную им награду уступили ему положение, которое некогда занимал Дьяус–Азура (VI.20.2), а после него... его первородный сын Варуна».¹ Т.о. А.И. Введенский вместо изучения и интерпретации мифа занимается мифотворчеством.

А.И. Введенский начинает делить все гимны РВ с упоминаниями Варуны и Индры на три периода — верховенства первого и господства второго и переходного, выражаемого гимнами с совместным упоминанием двух божеств.² Помимо того, что такой подход базируется на субъективных гипотетических построениях исследователя, он также игнорирует функциональное различие обоих персонажей, которые уже в силу этого выполняют строго отведённые им роли. Но при этом авторы гимнов всегда помнят об их сущностном единстве (*indram varuṇam divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanty*) (I.164.46) и поэтому для их совместного обозначения используют сложное существительное двойственного числа *indrāvaruṇā* «два Индры–(и)–два Варуны», а в других случаях одновременно говорят о двух Индрах и двух Варунах *indrā varuṇā* (IV.41.1, 2, 3, 4, 5 и 6)³ как энергиях Единой Воли (*indraḥ varuṇaḥ kratuḥ bhavaty*) (I.17.5).

А.И. Введенский утверждает, что «Индра есть национальный бог позднейших индийцев».⁴ Полностью исследователь нисходит на позиции натуралистического толкования религии РВ, когда утверждает, что Индра выступает в источнике как Господин Богатства (*vasupati*), бог войны и материального благополучия: «Индру... нужно просить о внешнем счастье...

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 342.

² Там же. — С. 343. Прим. 43.

³ См.: Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы I—IV. — С. 747.

⁴ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 344.

Мы вступаем в область полного господства... правила: «дай мне, а я дам тебе»... На Индре более чем на каком-либо другом божестве Ведийского пантеона отразились черты среднего человека... В образе Индры мы видим чисто натуралистическое божество, воплощение стихийной силы, отрешённой от всяких этических основ».¹ Здесь перед нами предстаёт вся квинтэссенция вульгарного материалистического толкования сути учения РВ — это касается и непонимания природы Господина Благ или Богатства, который на самом деле именуется Господином Внутреннего Света (Васупати), и совершеннейшего искажения принципа символического обмена энергиями между Силами Света (Дева) и человеком, и поверхностного анализа описываемых гимнами конфликтов.

А.И. Введенский так оценивает состояние «Ведийского религиозного сознания» к концу второго периода его существования и так определяет его отличия от предыдущего периода: 1) в первом периоде природа божеств — этическая, а во втором — космическая; у Адитьев космический аспект является периферийным по отношению к центральному этическому, а во втором — наоборот; 2) Адитьи — это группа родственных существ, «как бы оторвавшихся от своего единого духовного центра... их понятия и сферы деятельности часто почти совпадают... Напротив, божества космические уже настолько обособились друг от друга, так оплотнели ... что вполне и совершенно разошлись по разным областям природы... более или менее полно слились с теми натуральными явлениями, которые признавались их местообитанием, проявлением»; 3) этико-теистическая сущность и монотеистическая форма божеств первого периода сменяется натурально-пантеистической сущностью и политеистической формой второго периода.²

Переход от второго к третьему периоду истории ригведийской религии, по А.И. Введенскому, произошёл из-за необходимости консолидации индо-арийских племён (внешний фактор) и в первую очередь в результате

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 345—348; см. также С. 355—356.

² Там же. — С. 349—350.

окончательного разрешения спора о первенстве между сторонниками Варуны и Индры (внутренний фактор) в пользу последнего.

Исследователь постулирует «разномыслие и разноверие... в... переходную эпоху»¹ и в качестве примера такового приводит гимны поклонника Варуны Васиштхи, который после временного перехода на сторону Индры по просьбе окружённого неариями племенного вождя Судаса «раскаивается».² Однако предлагаемая А.И. Введенским романтическая история участия Васиштхи в битве Щедро Дающего (Судаса) с перебежкой на сторону Индры и последующим возвращением к Варуне фантастична и представляет собой продукт поверхностного толкования и искажения сообщений текста. Битва Васиштхи и Судаса против десяти царей является не историческим событием, а символическим описанием происходящего в человеке (Мануше) психологического процесса.³ Поэтому есть все основания видеть в Судасе или Щедро–Дающем производящего самопожертвование Богу мистика, а в его самом сияющем и глубочайшем помощнике (Васиштхе) — имманентное его сознанию Пламя–Волю (Агни Васиштху) (II.9.1; VII.1.8).⁴ Не менее важно и то, что на их стороне помимо Индры сражались также и породившие Агни–Васиштху Митра–Варуна (VII.33.11; см. также VII.60.8—9; VII.83.4 и 6—8). Получается, что с точки зрения А.И. Введенского автору гимнов — Васиштхе не в чем было раскаиваться и не за что было просить у Варуны прощения, что свидетельствует о неадекватности подобного герменевтического подхода.

Исследователь утверждает, что автор гимна IV.42, «сильно озабоченный вопросом о сравнительном достоинстве обоих божеств, древнего (Варуны) и нового (Индры), решает этот вопрос в пользу последнего».⁵ На самом деле поэт лишь соглашается признать за Индрой его

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 352.

² Там же. — С. 352; см. также С. 345. Прим. 49.

³ См.: Семенов А.А. О природе древневедического раджи. — С. 29—31; Он же. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова. — С. 204—210; Он же. О значении термина *vasu* в Ригведе. — С. 83—85.

⁴ См. подробнее о Васиштхе и Васиштхах: Семенов А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе. — С. 83—90.

⁵ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 353—354.

обычные подвиги (IV.42.7) и, более того, отождествляет Варуну с Индрой или наоборот (IV.42.3). Но последнее сообщение источника А.И. Введенский отказывается понимать буквально и выставляет как доказательство своей теории: «Ведь если Индра считает возможным узурпаторски облечься именем, авторитетом и деяниями Варуны, то значит он хочет занять его место или уже занял и никого не удивляет, ни в ком не встречает оппозиции эта узурпация, которая, очевидно, была бы совершенно невозможна, — будь Варуна у власти и пользуйся прежним почётом». У нас нет оснований принимать выводы учёного ещё и потому, что далее гимн описывает Сотрясателя Врагов (Трасадасью), имеющего характеристики Индры (*indram na*), побеждающего (*vr̥traturam*) и убивающего Вритру (*vr̥trahanam*) и являющегося полусветом или частичной эманацией Божественного Света (*ardhadevam*), исходящей от Индры–Варуны совместно (IV.42.8–9). Последние стихи данного гимна А.И. Введенский игнорирует, объявляя «позднейшею глоссою».¹ Кроме того, в РВ есть гимн к Индре–Варуне, в котором отдельный стих посвящён прославлению Варуны (VI.68.9), в то время как аналогичные стихи с восхвалениями одного Индры отсутствуют.

Согласно представлению учёного, в этот момент в ригведийской религии произошёл чрезвычайно странный и немотивированный переворот и скачок — поэты вдруг «вспомнили, что... боги... живы, движутся и существуют жертвою... не сами собою, ни лишь жизнью и силою Агни. Он, этот доселе скрытый, неприметный и почти неведомый бог... и должен теперь решить спор между богами».² Но Агни никак нельзя назвать «скрытым, неприметным и почти неведомым богом», о котором внезапно «вспомнили». А.И. Введенский утверждает, что в гимне X.124 «Агни... санкционирует и навсегда узаконивает верховенство Индры над Варуною».³ Но в стихе 4 этого гимна говорится о предпочтении Агни Индры и совместном колебании или шевелении или движении Агни, Варуны и Сомы. Однако

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 355. Прим. 3.

² Там же. — С. 357.

³ Там же. — С. 357—358.

исследователь обходит молчанием это сообщение и продолжает излагать свою реконструкцию — «если верховным вершителем спора между богами оказался Агни, то не значит ли это, что в сущности именно этот бог, Агни, и неразрывно связанные с ним два другие культовые божества: Сомы и Бригаспати... признавались теперь верховными?»¹ Образ Сомы (Хаомы) также восходит, по меньшей мере, к эпохе индоиранского единства и не может быть признан возникшим из забвения или небытия.

А.И. Введенский для обоснования внезапности появления новых мистических божеств и в частности Агни использует теорию Д.Н. Овсянико-Куликовского о постепенном превращении огненной стихии земли, воздуха и неба в «единое, открывающееся во всех этих формах божественное начало... — ... Агни-бога».² Фактически же такой вывод означает, что мы должны отделить все стихи РВ, в которых Агни не называется Светоносным (Девой), от тех стихов, где он именуется таковым, как более ранние от более поздних. Но такое псевдохронологическое разделение текста источника практически невозможно без угрозы превратить памятник в амальгаму бессвязных словосочетаний. Эпитет Девы приписывается Агни повсюду (только в явно неполном сборнике эпитетов Агни Д.Н. Овсянико-Куликовского зафиксировано 100 случаев определения данного персонажа как Девы в I—VIII и X мандалах)³. Т.о. анализ РВ не позволяет говорить о какой-либо эволюции образа Агни.

Согласно А.И. Введенскому, Агни рассматривался в трёх аспектах: 1) мистико-космическом (персонификация «идеи связи и единства всех явлений космоса»); 2) мистико-этическом (связующее национальное божество индоариев) и 3) мистико-религиозном (функция объединения божественного, человеческого и природного миров).⁴ Столь дробная классификация носит избыточный и потому необязательный характер, поскольку первая из

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 360.

² Там же. — С. 364; см. также 361—363 и 374.

³ Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории. — С. 85.

⁴ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 360—361.

выделяемых функций Агни покрывает собою две другие. Кроме того, учёный не предоставляет достаточных доказательств наличия у рассматриваемого персонажа т.н. мистико-этической составляющей. Под нею он подразумевает теорию Д.Н. Овсянико-Куликовского (см. главу I) о тройственном подразделении священных огней — Грихапати, Вишпати, Вайшванара — у индоарийских племён в соответствии с их тройственной социальной структурой (семья или род — община — племя или союз племён).¹ При этом А.И. Введенский принимает и гипотезу для объяснения общности эпитетов и деяний Агни Вайшванары и Индры Вишвачаршани (см. главу I).² Исследователь изобретает ещё один «историко-психологический закон мифообразования: когда соприкасаются между собою два божества различного типа, они... размениваются своими атрибутами и свойствами».³

Трудно также понять, что учёный имеет в виду под мистико-религиозным началом Агни — некое «смущение мифологического сознания», неспособность его «остановиться на каком-нибудь одном определённом представлении», «неясность» и «колебание мысли» как результаты «инстинктивного протеста против религиозного рационализма». Свою неспособность непротиворечиво истолковать все сведения памятника об Агни в их совокупности учёный выдает за агностицизм древневедических поэтов по вопросу познания Бога.⁴ Авторы РВ осознают сверхразумность Бога. В одном из стихов рассказывается о поисках внутри существа Рудры над разумом (*antar ichanti tam jane rudram paro manīṣayā*) (VIII.72.3), а ведь Рудрою (Блистательным (пер. Ш.А. Гхоша и Т.Я. Елизаренковой)) именуют Пламя–Агни (I.27.10; II.1.6; III.2.5; IV.3.1; V.3.3).

При разборе образа ригведийского Агни учёный объявляет антропоморфными персонификациями различных его функций часть Отцов–

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 366—368.

² Там же. — С. 368—369.

³ Там же. — С. 369.

⁴ Там же. — С. 370—371.

Питаров — Яму, Ману, Атхарвана, Бхригу, Матарिशвана и Васиштху.¹ При объяснении значения некоторых из этих персонажей исследователь опирается на данные по отношению к РВ внешние (более ранней индоиранской или более поздних иранской и древнеиндийской религиозных традиций) и поэтому не представляется возможным согласиться с производимыми при этом выводами.

Так, А.И. Введенский утверждает, что Ману был перворождённым и сошедшим с неба Первочеловеком² — но ничего подобного в самой РВ нет. Она говорит о персонифицированном Сияющем Уме (*manau vivasvati*) (VIII.52.1), вдохновенном (*viprasya manuṣo*) (I.76.5) и преданном Силам Света, желающем принести в жертву (*manur devayur yajñakāmo*) (X.51.5) самого себя (*yajño manuḥ*) (X.100.5). Ману–Ум — это форма Индры–Гносиса (*aham manur abhavaṁ*) (IV.26.1). Именно Ум–Ману порождает Васу, Рудр и Адитьев (*vasūnr rudrān ādityān janam manujātam*) (I.45.1) или Все–Силы–Света Ману (*viṣve devāso manuṣo*) (X.63.6). Поэтому человека призывают стать Ману–Умом и породить Расу Сил Света (*manur bhava janayā daivyaṁ janam*) (X.53.6).

Васиштха и Васиштхи символизируют в РВ глубочайший и ярчайший Внутренний Свет и Его Лучи.³ Атхарван или Огненный является огромным небом–сиянием и часть его образует Индра (IV.29.5; V.87.3; VI.16.13; X.21.5; X.48.2; X.120.8–9).

Также исследователь характеризует Яму как первого из умерших и вернувшихся на небо и повелевающего там подобными ему Отцами.⁴ Но нигде в РВ не говорится о смерти Ямы: сказано лишь, что Яма первым нашёл для поэтов выход на коровье пастбище, которого назад не отобрать (*yamo po gātum prathamō viveda naiṣa gavyūtir arabhartavā u*) (X.14.2) — широкое коровье пастбище Беспредельности для следующего путём Истины (*irvī*

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 365 и Прим. 19.

² Там же. — С. 376.

³ Семененко А.А. О значении термина *vasu* в Ригведе. — С. 83—90.

⁴ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 376.

gavyūtir aditer ṛtaṃ yate) (IX.74.3). Туда прошли первые Отцы людей и по своим путям [идут] рождённые существа (yatrā naḥ pūrve pitarah pareyur enā jajñānāḥ pathyā anu svāḥ) (X.14.2). Под древними отцами авторов гимнов (naḥ pūrve pitarah) подразумеваются не умершие предки поэтов, а живущие в обители Ямы Силы Света (idaṃ yamasya sādanaṃ devamānaṃ yad ucyate) (X.135.7).¹

А.И. Введенский в соответствии с теорией Э.У. Хопкинса утверждает, что изначально Яма был земным царём–правителем земного рая или счастливой страны, и только позднее под влиянием усилившегося культа Индры стал богом мёртвых в аду.² Но РВ не предоставляет подтверждений такой реконструкции природы и истории образа Ямы — в нём, напротив, утверждается, что Яма обитает на небе (X.14.8; X.64.3) и является наряду с Индрой, Митрой, Варуной, Агни, Гарутмантом и Матаришваном одним из имён Единого Светоносного Сущего (indram mitram varuṇam agnim āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṃ sad viprā bahudhā vadanty agniṃ yamaṃ mātariṣvānam āhuḥ) (I.164.46).

В своём дальнейшем изложении триединства Агни с Сомой и Брихаспати учёный в основном следует гипотезам Д.Н. Овсяннико-Куликовского и поэтому нет смысла останавливаться на них снова.³ Но можно согласиться с А.И. Введенским в том, что эти три персонажа — «в сущности одной и той же природы, суть лишь различные явления, обнаружения или откровения одной и той же божественной сущности».⁴ Учёный практически становится на позиции символической интерпретации РВ, когда указывает, что «в этой... триаде... выражено одно и то же идейное зерно или, точнее, одно и то же мистическое чувство: Божество, Его сущность есть нечто не вмещающее в формы обычного человеческого сознания, нечто чрезвычайное (сверхъестественное) и таинственное как процесс горения,

¹ Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. — С. 106.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 376. Прим. 49.

³ Там же. — С. 380—387.

⁴ Там же. — С. 381.

загадочное как экстаз и вдохновенное как речь, особенно ритмическая речь (песня или гимн)».¹ К сожалению, отягощённость исследователя багажом господствовавшего в герменевтике РВ натуралистического подхода и христианских догматических установок не позволяет ему пойти дальше в этом направлении и попытаться применить символический психологический принцип при толковании всей совокупности содержания памятника.

По словам А.И. Введенского, «зачаточный... монотеизм» третьего периода истории ригведийской религии отличается от этического монотеизма первого периода своей мистико-созерцательной формой и экстатическим и вакхическим содержанием, но он уже вполне преодолел «космологический политеизм» второго периода и восстановил идею сущностного единобожия. Со вторым периодом третий роднит отсутствие у Божества этических атрибутов, но в то же время на последнем этапе к космическим аспектам Божественного присоединяются антропологические или психологические. Отсюда А.И. Введенский заключает, что «третий период... является предвестником уже наступившего кризиса, — перехода мифологического сознания в пантеистическое».²

Вообще мифологическое сознание, по мнению учёного, характеризуется «относительным атеизмом» и «тяготением к монотеизму». В истории же древневедической религии первая особенность якобы выразилась в «постоянном отрицании одних божеств во имя других».³ Однако именно этого вывода А.И. Введенский доказать не может без использования по сути неприемлемых методов псевдохронологического дробления текста и выборочного и поверхностного анализа его содержания. Ни один из Девов авторами РВ не отрицается. Вторая особенность проявлялась, согласно представлениям исследователя, тройко — 1) в постоянных построениях иерархии божеств; 2) в создании парных и групповых божеств с общими функциями, кульминацией чего стало объединение их всех в единый

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 388.

² Там же. — С. 389.

³ Там же. — С. 390—391.

коллектив Вишведевов; 3) в рассмотрении отдельных божеств как аспектов Единого Бога, что привело к формированию триады Агни–Сомы–Брихаспати.¹ Таковую классификацию следует признать ненужной, поскольку последняя характеристика исключает первую и перекрывает вторую. Существования особого триединства Агни–Сомы–Брихаспати (как и других не- или слабо расчленённых союзов — Дьяуса и Варуны, первоначальных Адитьев) учёный не доказывает. Нельзя согласиться также и с тем, что А.И. Введенский разделяет в памятнике монотеистические гимны как более ранние и монистические или философские гимны как более поздние — это деление искусственное, также основано на псевдохронологическом дроблении и выборочном (дифференцирующем, а не синтезирующем и интегрирующем) анализе источника и искажает его смысл.²

Подводя итог исследованию христианско-философской парадигмы ведологии А.И. Введенского, необходимо отметить следующее. Отечественный исследователь смог творчески переработать идеи своих предшественников (митрополита Филарета и М. Филлипса) и создать стройную христианскую историософскую концепцию постепенной деградации ведической религии — от монотеистической веры (в Асуру–Дьяуса–Питара, позднее оттеснённого на второй план Варуной) через этический и затем натуралистический политеизм (соответственно поклонение первоначальным и позднейшим Адитьям) к языческому пантеизму (культ триединства Агни–Сомы–Брихаспати). В своём изложении истории ведической религии А.И. Введенский соотнес её основные моменты с изменениями в этнополитической истории индоарийского населения южноазиатского субконтинента. Учёный произвёл глубокий анализ образов таких ригведийских божеств как Асура–Дьяус–Питар и Варуна. Кроме того, исследователь детально изучил проблему внутренней и внешней хронологии текста РВ и первым из

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 391. Все эти положения были высказаны Ф.М.Мюллером: Шесть систем. — С. 51—53.

² Введенский А.И. Религиозное сознание. — С. 391. И здесь можно усмотреть влияние Ф.М.Мюллера: Шесть систем. — С. 53.

отечественных индологов указал на структурно-функциональное и композиционное единство этого исторического документа, обнаруженное М. Мюллером.

Впрочем, работа А.И. Введенского не лишена ряда недостатков. Во-первых, христианское религиозно-догматическое истолкование ригведийских гимнов основано на игнорировании их данных и необоснованном хронологическом дроблении истолковываемого материала. Во-вторых, учёный никак не объясняет постоянного отождествления божеств РВ между собой. В-третьих, А.И. Введенский некритически воспринимает недостаточно подтверждённые анализом текста памятника гипотезы, предложенные зарубежными и отечественными ведологами, очевидно, полагаясь на авторитет последних. В-четвёртых, российский богослов не замечает «тайного языка «Ригведы»», что приводит к игнорированию целого пласта символического смысла данного источника, причём наиболее ценного.

Заключение.

Изучение РВ является одним из важнейших разделов индологии. Пересмотр каких-либо основных положений в этой сфере — будь то хронология, вопросы о пришлом или автохтонном характере индоарийских племён, их быте, общественном устройстве, религии, языке и культуре — автоматически приводит к переоценке знания, накопленного смежными с нею дисциплинами: иранистикой, индоиранистикой, индоевропеистикой и историей Древнего Востока в целом, не говоря уже о самой индологии. Настоящее исследование представляет собою попытку изучения развития отечественной ведологии в части исследования РВ с момента её зарождения и до известных переломных событий 1917 г.

Историю изучения ригведийских гимнов в дореволюционной России можно подразделить на два этапа: 1830—1871 гг. и 1872—1917 гг.

В первый период Ф.П. Аделунгом, П.Я. Петровым и О.Н. Бётлингком текст РВ был введён в научный оборот и стал использоваться как источник для исторических реконструкций. П.Я. Петров сформулировал две основные модели (парадигмы) истолкования ригведийских гимнов — историческую и натуралистическую. В этом процессе исключительно серьёзное воздействие на русских индологов оказало академическое востоковедение зарубежной Европы. Это во многом предопределило направления их научного исследования и те выводы, которые в результате него были ими сделаны. В основу исторической парадигмы заложено представление о том, что РВ описывает действительно существовавшие исторические реалии и события. Согласно натуралистической парадигме, индоарии поклонялись обожествлённым олицетворениям сил и процессов материальной природы. Дальнейшей разработкой исторического и натуралистического подходов занимались индоиранист К.А. Коссович, славист и мифолог А.Н. Афанасьев, историк А.П. Рославский–Петровский. В области реконструкции истории ригведийских индоариев наиболее характерными стали теория арийского

завоевания Индии (К.А. Коссович и А.П. Рославский–Петровский) и интерпретация религии и мифологии РВ как системы политеистического поклонения деифицированным природным явлениям (подход А.Н. Афанасьева). Наиболее самостоятельным и глубоким ведологом этого периода в России оказался индоиранист К.А. Коссович. Его идея о скрытом единобожии авторов РВ и культурно–идеологическое понимание природы их «арийства» соответствуют как данным памятника, так и современному их истолкованию.

Важнейшей особенностью второго этапа развития дореволюционной отечественной ведологии (1872—1917 гг.) стало то, что вопросы исторической интерпретации данных РВ стали предметом пристального внимания целой плеяды блестящих русских индологов–филологов — И.П. Минаева, В.Ф. Миллера, Ф.Ф. Фортунатова, Д.Н. Овсяннико–Куликовского, Н.В. Крушевского, Ф.И. Кнауэра, П.Г. Риттера, историка З.А. Рагозиной, антрополога Е.А. Елачича, географа А.П. Чайковского, богословов В.Н. Ретивцева и А.И. Введенского, христианского философа Вл.С. Соловьёва.

Второй отличительной особенностью второго этапа изучения РВ в дореволюционной России (1872—1917 гг.) являлся методологический плюрализм — это было время борьбы альтернатив, всегда плодотворной для научных исследований. Наряду с исторической и натуралистической парадигмами (И.П. Минаев, В.Ф. Миллер, Ф.Ф. Фортунатов, Д.Н. Овсяннико–Куликовский, Ф.И. Кнауэр, З.А. Рагозина, Е.А. Елачич, А.П. Чайковский) очень серьёзно заявили о себе натуралистическо–психологический (Д.Н. Овсяннико–Куликовский) и христианский (арх. Хрисанф, Вл.С. Соловьёв, А.И. Введенский) подходы к интерпретации ригведийской религии и мифологии.

Кроме того, внутри исторической парадигмы выделились два основных направления — буквально-историческое и опосредованно-историческое. Сторонники буквально-историзма текста РВ (в наибольшей степени Д.Н. Овсяннико–Куликовский, З.А. Рагозина и А.П. Чайковский), полагали, что её сообщения являются описаниями подлинных исторических событий. Создатель

опосредованного подхода В.Ф. Миллер наряду с этим исходил и из того, что ригведийские гимны позволяют составить лишь общее представление о реальных исторических явлениях без реконструкции конкретных исторических ситуаций.

Также и внутри натуралистической парадигмы использовалось несколько основополагающих теорий интерпретации текста РВ — солярная, лунная, сезонно-календарная, метеорологическая или грозовая или атмосферная и арктическая.

Кроме того, плюрализм проявлялся и в трактовке отдельных проблем. Так, большинство исследователей говорило о политеизме ригведийской религии либо о постепенном продвижении от многобожия к единобожию. Но З.А. Рагозина пришла к выводу о натуралистическом монотеизме авторов РВ, в то время как арх. Хрисанф, Вл.С. Соловьёв и А.И. Введенский предложили сложные концепции о смене этического монотеизма этическим и позднее физическим политеизмом, а потом пантеизмом, магизмом и язычеством.

На всём протяжении существования дореволюционной отечественной ведологии она находилась под исключительно сильным воздействием зарубежной европейской и североамериканской индологии, которое выражалось в двух отличительных особенностях. Во-первых, большинство русских учёных этого времени обучалось у работавших в России иностранных специалистов или проходило стажировку в ведущих востоковедческих центрах зарубежной Европы. З.А. Рагозина долгое время жила в США и даже получила американское гражданство. Во-вторых, русские ведологи «импортировали» в отечественную науку и разрабатывали следующие основные положения зарубежной европейской индологии: политеистический натурализм религии и мифологии РВ, её датировка, тезис о хронологической неоднородности её текста, религии и мифологии, буквально-историческая теория арийского завоевания Индии, чрезвычайно прагматическая буквально—культовая (жреческая) интерпретация ригведийского жертвоприношения.

Ценным самостоятельным вкладом отечественных учёных рассматриваемого периода в мировую ведологию стали следующие положения и моменты: у К.А. Коссовича — идея о скрытом единобожии авторов РВ и культурно–идеологическая трактовка их «арийства»; у И.П. Минаева — взвешенное отношение к вопросам внешней и внутренней хронологии РВ, практически современное понимание неоднородности той социально–культурной и этно–лингвистической среды, в которой этот памятник создавался; у Ф.Ф. Фортунатова — тщательный лексико–синтаксический анализ некоторых из часто встречающихся в источнике полисемичных терминов, чем он фактически указал путь к проникновению в «тайный язык» РВ и к обнаружению её скрытого сакрального смысла; у В.Ф. Миллера — критика солярной и метеорологической школ понимания ригведийских мифов и мифов, глубокая методологическая проработка основных положений натуралистической парадигмы, разработка опосредованно–исторического подхода к истолкованию данных ригведийских гимнов, произведённая со значительной долей достоверности реконструкция жизни и быта индоарийских племён эпохи составления РВ, вывод о длительном периоде культурного развития, итогом которого Веда стали; у Д.Н. Овсяннико–Куликовского — комплексный подход к выявлению значения некоторых объектов поклонения ригведийских поэтов через составление списков эпитетов Агни (831 позиция) и Сома (40 позиций), идея о существовании у индоариев домашних, родовых, племенных и союзных культов священных огней, обнаружение с помощью глубокого лексико–синтаксического анализа текста некоторых элементов эзотерической системы ««тайного языка» Ригведы» (связанных с деификацией таких психических явлений как мысль (Дхи), экстаз (Сома), вдохновение (Сарасвати) и экстатическая речь (Вач)), формулировка методологии психологической парадигмы интерпретации древнейших ведических гимнов, осознание мистического характера религии РВ и начало изучения мистики как социально–исторического феномена; у З.А. Рагозиной — популяризация накопленных специалистами знаний, вывод о скрытом

единобожии ригведийских поэтов через использование образа Агни, подступ к обнаружению двух уровней теологического знания РВ — внешнего (экзотерического) политеистического и внутреннего (эзотерического) монотеистического, тезис о символизме генетически связанного с индоарийским древнеиранского жертвоприношения; у Ф.И. Кнауэра — изучение связи между гидронимами Северо-Западной Индии и Северного Причерноморья, этимологический анализ имени Варуны; у А.П. Чайковского — критика метеорологической интерпретации РВ; у арх. Хрисанфа — разработка широких методологических основ научного изучения ригведийской религии и мифологии; у Вл.С. Соловьёва — критика натуралистического истолкования религии; у А.И. Введенского — глубокий анализ образа Асуры–Дьяуса–Питара, детальное изучение проблем внутренней и внешней хронологии текста РВ с указанием на упускаемый другими русскими учёными из виду факт структурно-функционального и композиционного единства этого исторического документа, обнаруженный ещё Максом Мюллером.

Всё это позволяет говорить о том, что дореволюционная отечественная ведология в части изучения РВ не только «тиражировала» основные наработки зарубежной европейской индологии, но и в целом ряде аспектов вполне «эмансипировалась» от неё и опередила её или, по крайней мере, не уступала ей по уровню своего развития.

К рубежу XIX — XX вв. отечественная ведология в части изучения РВ вступила в полосу стагнации и методологического кризиса. Причинами его стали переключение внимания филологов на другие сферы исследования, узость натуралистического, буквально-исторического и христианского подходов, догматизация их основных положений. Разработки в рамках этих парадигм исследования практически прекратились к 1917 г. РВ стала объектом истолкования неспециалистов (биолог Е.А. Елачич, профессиональный военный и географ-любитель А.П. Чайковский). Из санскритологов только Д.Н. Овсянико-Куликовский в процессе изучения мифологической и мистической психологии время от времени возвращался к ригведийской тематике.

Список использованных источников:

1. Восемь гимнов Риг-Веды. Пер. Н. Крушевского // Ученые записки Императорского Казанского университета. — Казань, 1879. — Т. 46. — С.105—114.
2. Ригведа. Избранные гимны / Пер. Т.Я. Елизаренковой. — М.: Наука, 1972. — 417 с.
3. Ригведа. Мандалы I—IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.
4. Ригведа. Мандалы V—VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 744 с.
5. Ригведа. Мандалы IX—X. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 560 с.
6. Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: Wm.H.Allen and Co., 1850. — 341 p.
7. Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — 2nd edition. — L.: N.Truebner and Co., 1866. — 348 p.
8. Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the second Ashtaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: Wm.H.Allen and Co., 1854. — 346 p.
9. Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the third and fourth Ashtakas, or books of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: Wm.H.Allen and Co., 1857. — 524 p.
10. Rig-Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the fifth Aṣṭaka, or book of the Rig-Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N.Truebner and Co., 1866. — 314 p.

11. Rig–Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting the sixth and part of the seventh Aṣṭaka, of the Rig–Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N.Truebner and Co., 1888. — 443 p.
12. Rig–Veda Sanhitá. A collection of ancient Hindu hymns, constituting part of the seventh and the eighth Aṣṭaka, of the Rig–Veda / Tr. from the original Sanskrit by H.H. Wilson. — L.: N. Truebner and Co., 1888. — 436 p.
13. Uebersetzung des Rig–Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 1—73 // OO. — 1. Band. — 1862. — S. 9—54, 385—420 und 575—605.
14. Uebersetzung des Rig–Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 74—100 // OO. — 2. Band. — 1864. — S. 233—260 und 507—519.
15. Uebersetzung des Rig–Veda von T. Benfey. Erster Kreis. Hymnen 101—118 // OO. — 3. Band. — 1866. — S. 128—168.
16. Rig–Veda–Sanhita, the sacred hymns of the brahmans; together with the commentary of Sayanacharya edited by M.Mueller. — Vol. IV. — L.: Wm.H.Allen and Co., 1862. — 926 p.
17. Rig-Veda Sanhita. The sacred hymns of the brahmans translated and explained by F.Max Mueller. — Vol. I. Hymns to the Maruts or the storm-gods. — L.: Truebner and Co., 1869. — 263 p.
18. Vedic hymns translated by F.M. Mueller. — Part I. Hymns to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta. — Oxford: at the Clarendon Press, 1891. — 556 p.
19. Hymns from the Rigveda selected and metrically translated by A.A. Macdonell. — Calcutta: Association Press (Y.M.C.A.); L.: Oxford University Press. — 98 p.
20. Rig Veda. A phonetic transliteration by J.R. Gardner, University of Iowa. 1998 // <http://www.PHILOSOPHY.ru/library/asiatica/indica/sruti/rgs>.
21. Translation of the Sanhitá of the Sáma Veda by J. Stevenson. — L.: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842. — 283 p.
22. Die Hymnen des Sāma–Veda, herausgegeben, uebersetzt und mit Glossar versehen von T. Benfey. — Leipzig: F.A. Brockhaus, 1848. — LXVI+280+307 s.

23. The Aitareya Brahmana of the Rigveda, containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the Vedic religion. Edited, translated and explained by M. Haug. — Vol. I. Sanskrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the Soma sacrifice. — Bombay: Government Central Book Depot., 1863. — IX+80+215+VI p.
24. Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda translated from the original Sanskrit by A.B. Keith. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998. — 555 p.
25. Упанишады в 3-х книгах / Пер. с санскрита, предисловие и комментарий А.Я. Сыркина. — Книга 2. — М.: Наука, 1992. — 336 с.
26. The Nighaṇṭu and the Nirukta. The oldest Indian treatise on etymology, philology, and semantics critically edited from original manuscripts and translated for the first time into English with introduction, exegetical and critical notes, three indexes and eight appendices by Lakshman Sarup. — Dehli–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1967. — 2nd reprint. — 298+260 p.

Список использованной литературы:

1. Алпатов В.М. Периодизация отечественного востоковедения / В.М. Алпатов // Восток. — 1994. — № 1. — С. 11—27.
2. Альбедиль М.Ф. Индуизм / М.Ф. Альбедиль. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 2000. — 255 с.
3. Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы / М.Ф. Альбедиль. — 2-е изд. — СПб.: Азбука—классика, Петербургское востоковедение, 2004. — 256 с.
4. Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование / Архимандрит Хрисанф. — Том первый (Религии Востока). — СПб.: Печатано в типографии духовного журнала «Странник», 1873. — 639 с.
5. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Афанасьев. — Т. I. — М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. — 800 с.; Т. II. — 1868. — 784+III с.; Т. III. — 1869. — 840 с.
6. Б-ч С. Фортунатов (Ф.Ф.) / Б-ч С. // Энциклопедический словарь. — Т. XXXVI. — СПб.: Издатели Ф.А.Брокгауз (Лейпциг), И.А.Ефрон (СПб.), Типография Акционерного Общества Брокгауз—Ефрон, 1902. — С. 322—323.
7. Барроу Т. Санскрит / Т. Барроу. Пер. с англ. Н. Лариной. — М.: Прогресс, 1976. — 411 с.
8. Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина / Н. Барсуков. — Кн. X. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1896. — 599 с.; Кн. XI. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1897. — 572 с.
9. Бартольд В.В. Сочинения / В.В. Бартольд. — Т. IX. Работы по истории востоковедения. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1977. — 966 с.

10. Бартольд В.В. Работы по исторической географии / В.В. Бартольд. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 711 с.
11. Белявский Ф. Индия и Китай. Очерки по истории культуры / Ф. Белявский. — Т. II. — СПб.: Тип. М. Фроловой, 1910. — 162 с.
12. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова / Э. Бенвенист. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — 456 с.
13. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804—1904) в двух частях. Ч. 1 / Императорский Казанский университет. — Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904. — 555 с.
14. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802—1902). Т. II / Императорский Юрьевский университет. — Юрьев: Типография К. Маттисена, 1903. — 676 с.
15. Благова Г.Ф. О.Н. Бётлингк и его труд «О языке якутов» / Г.Ф. Благова // ВЯ. — 1974. — 5. Сентябрь–Октябрь. — С. 142—146.
16. Бонгард-Левин Г.М. Индия в древности // Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. Краткий очерк / Г.М. Бонгард-Левин. — М.: Мысль, 1973. — С. 7—236.
17. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Г.М. Бонгард-Левин. — М.: Наука, 1980. — 333 с.
18. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука / Г.М. Бонгард-Левин. — М.: ВЛ, 2000. — 496 с.
19. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура / Г.М. Бонгард-Левин. — СПб.: Алетейя, 2001. — 288 с.
20. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур / Г.М. Бонгард-Левин. — М.: ВЛ, 2007. — 494 с.

21. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия: История и культура / Г.М. Бонгард-Левин. — М.: Наука, 2008. — 411 с.
22. Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии / Г.М. Бонгард-Левин, А.В. Герасимов. — М.: Наука, 1975. — 368 с.
23. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. — Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: Мысль, 1983. — 367 с.
24. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности / Г.М. Бонгард-Левин, Г.Ф. Ильин. — М.: Наука, 1985. — 758 с.
25. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности / Е.Ф. Будде // ФЗ. — 1883. — Вып. V—VI. — С. 1—37; 1885. — Вып. I. — С. 3—62; Вып. IV—V. — С. 63—106.
26. Буслаев Ф.И. Мои воспоминания / Ф.И. Буслаев. — М.: Издание В.Г.Фон-Бооля, 1897. — 387 с.
27. Буткевич Т.И. Гипотеза генотеизма или катенотеизма / Т.И. Буткевич // Вера и разум. Журнал богословско-философский. — 1903. — № 10. — Май. — Кн. 2. — С. 603—621; № 11. — Июнь. — Кн. 1. — С. 675—694.
28. Валеев Р.М. Санскритология и буддология в Казанском университете (XIX век) (Очерк истории казанского университетского востоковедения в XIX в.) / Р.М. Валеев. — Казань: КГУ, 2007. — 58 с.
29. Василевский В.Г., Розен В. Иван Павлович Минаев (некролог) / В.Г. Василевский, В. Розен // ЖМНП. — 1890. — Июль. — Часть CCLXX. — С. 36—40.
30. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий / А.И. Введенский. — Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. — М.: Университетская типография, 1902. — 752 с.
31. Веселовский Н.И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России / Н.И. Веселовский // Труды третьего международного

съезда ориенталистов в С.-Петербурге 1876. — Т. I. — СПб.: Типография брат. Пантелеевых, 1880. — С. 97—256.

32. Вигасин А.А. Изучение индийской культуры в России в первой трети XIX в. / А.А. Вигасин // Индия 1984. Ежегодник. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — С. 266—281.

33. Вигасин А.А. Историография истории Древней Индии / А.А. Вигасин // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В.И. Кузищина. — СПб.: Алетейя, 2002. — С. 77—162.

34. Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы) / А.А. Вигасин. — М.: МГУ, ИСАА, издатель Степаненко, 2008. — 544 с.

35. Вигасин А.А. Древняя Индия / А.А. Вигасин // Историография истории древнего Востока: В 2 т. Т. 2 / В.И. Кузищин, А.А. Вигасин, М.А. Дандамаев и др. — М.: ВШ, 2009. — С. 182—267.

36. Виппер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания / Р.Ю. Виппер // ВФП. — Год XI. — Кн. III (53). — Май–июнь 1900. — С. 450—480.

37. Воспоминания о студенческой жизни / В.О. Ключевский и др. — М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1899. — 293 с.

38. Восстание 1863 г. и русско-польские революционные связи 60-х гг. Сборник статей и материалов / АН СССР / Под ред. В.Д. Королюк, И.С. Миллера. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 727 с.

39. Высылка профессора Кнауэра / Министерство внутренних дел // Вестник полиции. Еженедельный иллюстрированный журнал. — 1915. — № 2. — Петроград: Издание Министерства внутренних дел, 1915. — С. 63.

40. Герье В.И. О. Конт и его значение в исторической науке / В.И. Герье // ВФП. — Кн. 42. — 1898. — С. 185—215; Кн. 43. — 1898. — С. 406—461; Кн. 44. — 1898. — С. 563—626; Кн. 45. — 1898. — С. 805—888.

41. Гильфердинг А. О сродстве языка Славянского с Санскритским / А. Гильфердинг. — СПб.: в типографии Императорской Академии Наук, 1853. — 288 с.
42. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. — М.: Наука, 1987. — 217 с.
43. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии / Э.А. Грантовский. — М.: Наука, 1970. — 393 с.
44. Грантовский Э.А., Иванов М.С. История Ирана / Э.А. Грантовский, М.С. Иванов. — М.: Издат-во Моск. ун-та, 1977. — 488 с.
45. Григорьев В.В. Императорский С. Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования / В.В. Григорьев. — СПб.: В типографии В. Безобразова и Комп., 1870. — 437 с.
46. Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии / Н.П. Гринцер, П.А. Гринцер. — М.: РГГУ, 2000. — 424 с.
47. Гринцер П.А. Тайный язык «Ригведы» // Российский государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры / П.А. Гринцер. — Вып. 22. — М.: РГГУ, 1998. — 70 с.
48. Гринцер П.А. Избранные произведения: В 2 т. — Т. 1. Древнеиндийская литература / П.А. Гринцер. — М.: РГГУ, 2008. — 548 с.
49. Грот Н.Я. К вопросу о классификации наук / Н.Я. Грот. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1884. — 71 с.
50. Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов / Н.Р. Гусева. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 336 с.
51. Гусева Н.Р. Арии и древнеарийские традиции / Н.Р. Гусева. — М.: Белые Альвы, 2010. — 208 с.
52. Гусева Н.Р. Русский Север — прародина индославов / Н.Р. Гусева. — М.: Вече, 2010. — 304 с.

53. Гхош Ш.А. Основы индийской культуры / Пер. сангл. М.Л.Салганик // Гхош Ш.А. Собрание сочинений / Ш.А. Гхош. — Т. VIII. — СПб.: Адити, 1998. — 415 с.
54. Гхош Ш.А. Синтез Йоги. Пер. с англ. Н.И. Дорофеева, Т.И. Налимовой / Ш.А. Гхош. — М.: Никос, 1993. — 831 с.
55. Гхош Ш.А. Человеческий цикл / Ш.А. Гхош. — Казань: Новый Век, 1992. — 350 с.
56. Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Пер. с англ. К.П. Лукьяненко / Р.Н. Дандекар. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. — 286 с.
57. Данилов А.И. Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — начала XX в. / А.И. Данилов. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — 368 с.
58. Древо индуизма / РАН. — М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. — 559 с.
59. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Пер. с фр. А.З. Алмазовой / Ж. Дюмезиль. — М.: Наука, 1976. — 276 с.
60. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с фр. Т.В. Цивьян / Ж. Дюмезиль. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 234 с.
61. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с фр. А.З. Алмазовой / Ж. Дюмезиль. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. — 229 с.
62. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка / Т.Я. Елизаренкова. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1982. — 430 с.
63. Елизаренкова Т.Я. Об искусстве ведийских риши / Т.Я. Елизаренкова // Переднеазиатский сборник. — Т. IV. — М.: ИВЛ, 1986. — С. 147—155.

64. Елизаренкова Т.Я. Ведийский язык / Т.Я. Елизаренкова. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1987. — 181 с.
65. Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши / Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 315 с.
66. Елизаренкова Т.Я. К семантике слов *dám-*, *grāma-*, *kṣétra-* в Ригведе / Т.Я. Елизаренкова // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А.Зализняка. — М.: Издательство «Индрик», 1996. — С. 728—743.
67. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе / Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 240 с.
68. Елизаренкова Т.Я. Об имени в Ригведе / Т.Я. Елизаренкова // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Тезисы международной научной конференции. — Часть 1. — М.: ИслРАН, 2001. — С. 54—57.
69. Елизаренкова Т.Я. Заметки об имени в «Ригведе» / Т.Я. Елизаренкова // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. — М.: Языки славянских культур, 2005. — С. 541—555.
70. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы / Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров // Ригведа. Мандалы V—VIII. Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — С. 487—525.
71. Ермишин О.Т. Введенский Алексей Иванович / О.Т. Ермишин // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. VII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. — С. 352—353.
72. Записки Императорского Харьковского Университета / Императорский Харьковский Университет. — 1894. — Кн. 1. — Харьков: Типография Адольфа Дорре, 1894. — 852 с.
73. Записки Императорского Харьковского Университета / Императорский Харьковский Университет. — 1895. — Кн. 2. — Харьков: Типография и Литография Зильберберга, 1895. — 602 с.

74. Записки Императорского Харьковского Университета / Императорский Харьковский Университет. — 1898. — Кн. 1. — Харьков: Паровая типография и литография Зильберберга, 1898. — 778 с.
75. Зевелев А.И. Историографическое исследование: методологические аспекты: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «История» / А.И. Зевелев. — М.: ВШ, 1987. — 160 с.
76. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма / Д.Б. Зильберман. — М.: Едиториал УРСС, 1998. — 447 с.
77. И.Б. Некролог. К.А. Коссович / И.Б. // ЖМНП. — 1883. — Ч. 226. — С. 35—42.
78. Иван Павлович Минаев. Сборник статей / отв. ред. Г.Г. Котовский / АН СССР. — М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1967. — 136 с.
79. Иванов В.В. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков / В.В. Иванов. — Т. 2: Индоевропейские и древнесеверокавказские (хаттские и хурритские) этимологии. — М.: Языки славянских культур: Знак, 2008. — 704 с.
80. Иванов В.В. Избранные труды по семиотике истории культуры / В.В. Иванов. — Т. 5: Мифология и фольклор. — М.: Знак, 2009. — 376 с.
81. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. — М.: Наука, 1974. — 342 с.
82. Избранные труды русских индологов-филологов / АН СССР. — М.: ИВЛ, 1962. — 380 с.
83. Ильин Г.Ф. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов / Г.Ф. Ильин // Вестник древней истории. — 1950. — № 2. — С. 94—107.
84. Indologica: Сборник статей памяти Т.Я.Елизаренковой / Под ред. И.Смирнова; сост. Л.Куликов, М.Русанов. — М.: РГГУ, 2008. — 528 с.
85. Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского / Институт востоковедения АН СССР. — М.:

Издательство «Наука» главной редакции восточной литературы, 1972. — 279 с.

86. Индоевропейская история в свете новых исследований: сборник научных статей (Сборник трудов конференции памяти профессора В.А. Сафронова). — М.: МГОУ, 2010. — 394 с.

87. Исаев М.И. Крупнейший представитель русской филологической науки конца XIX в. и начала XX в. академик Вс.Ф. Миллер (к 160-летию со дня рождения ученого) / М.И. Исаев // ВЯ. — 2009. — 2. Март–Апрель. — С. 117—123.

88. История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства / Институт востоковедения АН СССР. — М.: Наука, 1971. — 348 с.

89. История отечественного востоковедения до середины XIX века / П.М. Шаститко, А.А. Вигасин и др. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 435 с.

90. История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года / П.М. Шаститко, А.А. Вигасин и др. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — 536 с.

91. Источниковедение истории Древнего Востока / Под ред. В.И. Кузищина. М.: Высш.шк., 1984. — 390 с.

92. Кальянов В.И. Об изучении санскрита в Советском Союзе / В.И. Кальянов // Вестник Ленинградского университета. — Серия истории, языка и литературы. — Вып. 2. — № 8. — 1957. — С. 23—36.

93. Кареев Н.И. Космогонический миф / Н.И. Кареев // ФЗ. — 1873. — Вып. I. — С. 1—10.

94. Кареев Н.И. Мифологические этюды / Н.И. Кареев // ФЗ. — 1873. — Вып. II. — С. 1—21; Вып. III. — С. 22—46; Вып. IV—V. — С. 47—64; Вып. VI. — С. 65—80.

95. Кареев Н.И. Мифологические этюды. Серия 2 / Н.И. Кареев // ФЗ. — 1874. — Вып. I. — С. 1—9; Вып. II. — С. 10—22; Вып. V. — С. 21—46.

96. Кареев Н.И. Кун о мифологии (Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung von A.Kuhn. Berlin. 1874) / Н.И. Кареев // ФЗ. — 1875. — Вып. I. — С. 1—3.
97. Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки / Н.И. Кареев // Историческое обозрение. — Т. 1. — 1890. — С. 3—34.
98. Кареев Н.И. По поводу новой формулировки «материальной истории» / Н.И. Кареев // Историческое обозрение. — Т. 5. — 1892. — С. 272—280.
99. Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды / Н.И. Кареев. — СПб.: Склад издания в книжных магазинах Н. Карбасникова, 1895. — 304 с.
100. Кареев Н.И. Введение в изучение социологии / Н.И. Кареев. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1897. — 392 с.
101. Кирпичников А. Миллер (Всеволод Фёдорович) / А. Кирпичников // Энциклопедический словарь. — Т. XIX. — СПб.: Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А.Ефрон (СПб.), Типо-Литография И.А. Ефрона, 1896. — С. 298—300.
102. Клостермайер К. Вопросы теории арийского вторжения и пересмотр истории Древней Индии. Пер. В. Данченко / К. Клостермайер // ISKCON Communications Journal. — Vol. 6. — No.1. — June 1998. — P. 5—16 // <http://www.psylib.ukrweb.net/books/mullm01/txt11.htm>.
103. Кнауэр Ф.И. О происхождении имени народа Русь / Ф.И. Кнауэр // Труды Одиннадцатого Археологического Съезда в Киеве 1899. — Т. II. — М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1902. — С. 6—19.
104. Козлов А.А. Позитивизм Конта / А.А. Козлов // ВФП. — Год III. — Кн. 15. — Ноябрь 1892. — С. 53—70; Год IV. — Кн. 1 (16). — Январь 1893. — С. 40—70.
105. Косамби Д.Д. Культура и цивилизация древней Индии. Исторический очерк. Пер. с англ. М.Б. Граковой-Свиридовой. Ред. и предисл. Н.Р. Гусевой / Д.Д. Косамби. — М.: Прогресс, 1968. — 216 с.

106. Коссович К.А. Вступительная лекция о санскритском языке и литературе / К.А. Коссович // ЖМНП. — 1859. — Октябрь. — Часть 103. Отд. 2. — С. 233—250.
107. [Коссович К.А.] Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария / К.А. Коссович. — СПб.: В типографии Императорской Академии Наук, 1861. — XIV+159 с.
108. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / В.А. Кочергина. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Филология, 1996. — 944 с.
109. Крачковский И.Ю. Востоковедение в письмах П.Я. Петрова В.Г. Белинскому / И.Ю. Крачковский // Очерки по истории русского востоковедения / Отв. ред. В.И. Авдиев и Н.П. Шастина. — М.: Издательство АН СССР, 1953. — С. 7—22.
110. Кудрявский Д. Грихья-сутры, как источник для истории индоевропейской бытовой культуры / Д. Кудрявский // Живая старина. — 1896. — Вып. II. — С. 145—156.
111. Кудрявский Д. [Рец.:] Dr. W. Caland. Altindischer Ahnenkult. Das Shrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden. 1893 (XII+226 стр. 8°) / Д. Кудрявский // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. — Т. IX. Вып. I—IV. — 1896. — С. 323—327.
112. Кудрявский Д. Четыре стадии в жизни древнего индуса / Д. Кудрявский. — Юрьев: Печатано в типографии К. Маттисена, 1900. — 23 с.
113. Кудрявский Д. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов / Д. Кудрявский. — Юрьев: Типография К. Маттисена, 1904. — 262 с.
114. Кузьмина Е.Е. Финно-угры и индо-иранцы: динамика культурных связей / Е.Е. Кузьмина // БСИ. — С. 184—190.

115. Кукушкин И.А. К проблеме андроновского «арийства» / И.А. Кукушкин // Северная Евразия в эпоху бронзы: пространство, время, культура: Сборник научных трудов / Под. ред. Ю.Ф.Кирюшина и А.А.Тишкина. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. — С. 84—86.
116. Кун Т. Структура научных революций / Пер. сангл. И.З.Налётова // Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: ООО «Издат-во АСТ», 2001. — С. 13—268.
117. Лавровский П.А. Исследование о мифических верованиях у славян в «облако» и «дождь», в связи с другими подобными же верованиями у других родственных народов / П.А. Лавровский // Ученые записки второго отделения Императорской Академии Наук. — Кн. VII. Вып. 2. — СПб.: В типографии Императорской Академии Наук, 1863. — С. 1—42.
118. Лампрехт К. История германского народа. Пер. с нем. П.Николаева / К. Лампрехт. — Т. I. Ч. I—II. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1894. — XXII+608 с.
119. Лампрехт К. История германского народа. Пер. с нем. П.Николаева / К. Лампрехт. — Т. II. Ч. III—IV. — М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1895. — XXII+656 с.
120. Лелеков Л.А. Термин «арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях / Л.А. Лелеков // Древняя Индия. Историко-культурные связи. — М.: Наука, 1982. — С. 148—163.
121. Лесных С.В. Жизненный путь и историко-культурная концепция Карла Лампрехта (1856—1915 гг.). Диссертация... к.и.н / С.В. Лесных. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — 200 с.
122. Литвинский Б.А. Виктор Иванович Сарианиди — легенда археологии Центральной Азии / Б.А. Литвинский // У истоков цивилизации. Сборник в честь 75-летия В.И. Сарианиди / Ред. Косарев М.Ф., Кожин П.М., Дубова Н.А. — М.: Старый сад, 2004. — С. 5—22.
123. Литературное наследство. Неизданный Лесков / Богаевская К.П., Майорова О.Е. — Кн. 2. — М.: Наследие, 2002. — 574 с.

124. Лобанов В.В. Библиотека Зинаиды Алексеевны Рагозиной: описание / В.В. Лобанов. — Томск: Научн. биб-ка Томского гос. ун-та, 1989. — 157 с.
125. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию / А.Ф. Лосев. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 480 с.
126. Лунин Б.В. Русские путешественники и исследователи о киргизах / Б.В. Лунин. — Фрунзе: Изд-во Илим, 1973. — 217 с.
127. М.Г. Старое и новое направление в исторической науке / М.Г. // Русская мысль. — 1896. — Кн. X. — С. 174—180.
128. Майрхофер М. О принципах составления древнеиндоарийского этимологического словаря / М. Майрхофер // ВЯ. — 1989. — 2. Март—Апрель. — С. 5—14.
129. Макаев Э.А., Гаджиева Н.З. Сравнительное языкознание в истории Академии Наук / Э.А. Макаев, Н.З. Гаджиева // ВЯ. — 1974. — 5. Сентябрь—Октябрь. — С. 34—47.
130. Материалы для истории факультета восточных языков. — Т. I. 1851—1864 гг. / Императорский С.-Петербургский университет. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1905. — 541 с.
131. Материалы для истории факультета восточных языков / Императорский С.-Петербургский университет. — Т. II. 1865—1901 гг. — СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1906. — 339 с.
132. Медведев А.П. В поисках древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля / А.П. Медведев // Вестник ВГУ. — Серия 1, Гуманитарные науки. — 1997. — № 2. — С. 99—113.
133. Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: *Sāmaveda-Araṇyaka-Samhitā*. М., 1875 / В.Ф. Миллер // ЖМНП. — 1876. — Ч. CLXXXV. Отдел 2. — С. 279—325.
134. Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях / В.Ф. Миллер // Древности. Труды Московского археологического общества. — Т. 6. Вып. 3. — 1876. — С. 193—210.

135. Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой / В.Ф. Миллер. — Том I. Асвины—Диоскуры. — М.: Типография Ф.Б. Миллера, 1876. — VIII+356 с.
136. Миллер В.Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин / В.Ф. Миллер // ЖМНП. — 1882. — Август. — Часть ССXXII. Отдел 2. — С. 191—207.
137. Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 / В.Ф. Миллер // ЖМНП. — 1882. — Часть ССXXVII. — С. 288—300.
138. Миллер В.Ф. Новое исследование о славянской мифологии. А.С.Фалицын. Божества древних славян. Вып. 1. СПб., 1884 / В.Ф. Миллер // ЖМНП. — 1885. — Июнь. — Часть 239. — С. 280—299.
139. Миллер В.Ф. Эпиграфические следы иранства на юге России / В.Ф. Миллер // ЖМНП. — 1886. — Октябрь. — Часть ССXLVII. Отд. 2. — С. 232—283.
140. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Часть третья. Исследования / В.Ф. Миллер // Ученые записки Императорского Московского Университета. — 1887. — Вып. 8. Отдел историко-филологический. — 215 с.
141. Минаев И.П. Несколько рассказов из перерождений Будды / И.П. Минаев // ЖМНП. — Ч. 158. — 1871. — Ноябрь. — Отд. II. — С. 87—133.
142. Минаев И.П. Несколько слов о буддийских жатаках / И.П. Минаев // ЖМНП. — Ч. 161. — 1872. — Июнь. — Отд. II. — С. 185—224.
143. Минаев И.П. Очерк важнейших памятников санскритской литературы / И.П. Минаев // Т. I. Ч. I. Литературы древнего Востока. — СПб.: Изд. К. Риккера, 1880. — С. 114—156.
144. Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация... к.филос.н. / О.В. Миронов. — Воронеж: На правах рукописи, 2002. — 150 с.

145. Могильницкий Б.М. Об одном опыте психологической интерпретации истории средневековой Германии (Культурно-исторический метод Карла Лампрехта) / Б.М. Могильницкий // Труды Томского государственного университета. — Серия историческая. — Т. 209. — 1969. — С. 121—135.
146. Мюллер М. Наука о языке. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 г. Пер. с англ. / М. Мюллер. — Вып. I. — Воронеж: Издание редакции «Филологических Записок», В типографии В.А.Гольдштейна, 1868. — 282 с.
147. Мюллер М. Наука о языке. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 году. Пер. с англ. Г.Кайзера / М. Мюллер. — Вып. II. — Воронеж: Издание редакции «Филологических Записок», В типографии В.А.Гольдштейна, 1870. — 399 с.
148. Мюллер Ф.М. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. / Ф.М. Мюллер. — М.: Искусство, 1995. — 448 с.
149. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале–марте 1870 года. Пер. с англ. Е.С.Элбакян / Ф.М. Мюллер. — М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. — 264 с.
150. Надель Х.С. Индология в Харьковском университете за полтора века (Историко-библиографический очерк) / Х.С. Надель // Народы Азии и Африки. — 1964. — № 2. — С. 169—173.
151. Надь Г. Греческая мифология и религия. Пер. с англ. Н.П.Гринцера / Г. Надь. — М.: Прогресс–Традиция, 2002. — 432 с.
152. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования "Культ Сомы в Риг–Веде". — Pro venia legendi) / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — М.: Типография А.Иванова (б. Миллера), 1882. — 69 с.
153. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях

развития общественности / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Одесса: Тип. И.А.Зелёного, 1883. — 240 с.

154. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Зачатки философского сознания в древней Индии / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Русское богатство. — Июль 1884. — № 7. — СПб.: Типография А.С.Суворина, 1884. — С. 90—120.

155. Овсяннико-Куликовский Д.Н. К вопросу о «быке» в религиозных представлениях Древнего Востока / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Одесса: Типография «Одесского вестника», 1885. — 28 с.

156. Овсяннико-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Одесса: Типография «Одесского вестника», 1887. — 120 с.

157. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Очерки из истории мысли / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // ВФП. — Кн.2. — 1890. — С. 159—189; Кн.5. — 1890. — С. 103—134.

158. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // ЖМНП. — 1891. — Ч. 274. — № 3. Отд.2. — С. 1—17.

159. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Вестник Европы. — 1892. — № 4. — С. 662—694; № 5. — С. 217—242.

160. Овсяннико-Куликовский Д.Н. О сынах Адити / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 1892. — Т. 4. — С. XIV—XVI.

161. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. «Сыны Адити» / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // ЖМНП. — 1892. — Ч. 284. — № 12. — С. 287—306.

162. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Отзыв о сочинении (П.Г. Риттера) «Разбор гимнов Риг-Веды, посвящённых богу Вишну» / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Записки Императорского Харьковского Университета. — 1893. — Кн. 2. — С. 36—37.

163. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Из синтаксических наблюдений / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // ХΑΡΙΣΤΗΠΙΑ. Сборник статей в честь Федора Евгеньевича Корша. — М., 1896. — С. 203—222.
164. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Синтаксические наблюдения / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // ЖМНП. — 1897. — Май. — Ч. 311. — С. 128—157; 1898. — Май. — Ч. 317. — С. 1—47.
165. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Т. VI. — СПб. Изд. Тов-ва «Общественная польза», 1909. — 236 с.
166. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Т. VI. — СПб.: Изд. Тов-ва «Общественная польза» и «Прометей», 1911. — 231 с.
167. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Что такое мистика? (Этюд.) / Д.Н. Овсяннико-Куликовский // Вестник Европы. — Кн. 10. — Октябрь 1916. — С. 121—173.
168. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Воспоминания / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Петербург: Издательство «Время», 1923. — 190 с.
169. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония) / Б.Л. Огибенин. — М.: Наука, 1968. — 109 с.
170. Оденвальд А. Историческая наука и её значение для психологии / А. Оденвальд // Историческое обозрение. — Т. 8. — 1895. — С. 1—33.
171. Ольденбург С. Памяти Ивана Павловича Минаева / С. Ольденбург // Живая старина. — Вып. I. — 1890. — С. LIII—LXII.
172. Ольденбург С.Ф. Памяти О.Н. Бётлингга / С. Ольденбург // ЖМНП. — 1904. — Май. — Часть 353. — С. 41—47.
173. Ольденбург С. Памяти Ивана Павловича Минаева / С. Ольденбург // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества издаваемые под ред. В.Р. Розена. — Т. X. Вып. X—XV. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1897. — С. 67—77.

174. Ольденбург С.Ф. Бётлингк, Оттон Николаевич / С.Ф. Ольденбург // Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии Наук. — Ч. 1. А—Л. — Петроград: Типография Императорской Академии Наук, 1915. — С. 53—59.
175. Отчет и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1875 года / Императорский Московский университет. — М.: В Университетской типографии (Катков и Ко), 1875. — 245 с.
176. Отчет и речь, произнесённые в торжественном собрании Императорского Московского университета, 12-го января 1876 года / Императорский Московский университет. — М.: В Университетской типографии (Катков), 1876. — 212 с.
177. Памяти В.С. Расторгуевой: Сб. статей / Ефимов В.А. и др. — М.: Ключ-С, 2007. — 256 с.
178. Патрушев А.И. Взлёт и низвержение Карла Лампрехта (1856—1915) / А.И. Патрушев // Новая и новейшая история. — 1995. — № 4. — С. 179—193.
179. Петербургский Рериховский сборник. — Вып. V. — СПб.: СПбГУ, 2002. — 320 с.
180. Петров П. О духовной литературе индусов / П. Петров // ЖМНП. — 1845. — Часть XLVIII. Отдел II. — С. 133—148.
181. Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера / В. Плотников // ФЗ. — 1879. — Вып. II. — С. 1—27; Вып. VI. — С. 27—54.
182. Плотников В. Главные черты арийской доисторической культуры по данным сравнительного языкознания / В. Плотников // ФЗ. — 1890. — Вып. II. — С. 5—23.
183. Потебня А.А. О купальских огнях и сходных с ними представлениях / А.А. Потебня // Древности. Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом под ред. А.А. Котляревского. — Т. I. Год 1867—1868. — М.: Типография Грачева и Комп., 1868. — С. 97—106.

184. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре / А.А. Потебня. — М.: Лабиринт, 2000. — 480 с.
185. Потебня А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. — М.: Правда, 1989. — 624 с.
186. Проблемы идеализма. Сборник статей под ред. П.И. Новгородцева / Московское психологическое общество. — М.: Издание Московского психологического общества, 1902. — 526 с.
187. Протоиерей А. Мень. Библиологический словарь / А. Мень. — Т. 3. Р—Я. — М.: Фонд имени А. Меня, 2002. — 528 с.
188. Рагозина З.А. История Индии времён Риг-Веды // Рагозина З.А. Древнейшая история Востока / З.А. Рагозина. — Т. IV. — СПб.: Издание А.Ф. Маркса, 1905. — 496 с.
189. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. — Т. I. — М.: Миф, 1993. — 624 с.
190. Рак И.В. Именной и предметный справочник-указатель // Авеста в русских переводах (1861—1996) / И.В. Рак. — СПб.: Журнал «Нева», 1997. — С. 415—470.
191. Рамазанов С.П. Кризис в российской историографии начала XX в.: В 2 ч. Ч. 1: Постановка и попытка решения проблемы / С.П. Рамазанов. — Волгоград: Издательство ВГУ, 1999. — 144 с.
192. Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы / Ю.Н. Рерих. — Самара: Издательский дом «Агни», 1999. — 368 с.
193. Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / перевод, вступ. статья и примеч. В.Н. Романова / В.Н. Романов. — М.: ВЛ, 2009. — С. 5—110.
194. Рославский А. Обзорение истории древнего мира / А. Рославский. — Харьков: В университетской типографии, 1851. — 151 с.
195. Рославский-Петровский А. Очерки древней Индии / А. Рославский-Петровский. — Харьков: В университетской типографии, 1871. — 110 с.

196. Руководство к изучению санскрита (грамматика, тексты и словарь), составленное проф. Московского университета В.Ф. Миллером, проф. Киевского университета Ф.И. Кнауэром. СПб., 1891 / В.Ф. Миллер, Ф.И. Кнауэр // Санскрит. — СПб.: Издат-во «Лань», 1999. — С. 20—307.
197. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: Республика, 1995. — 655 с.
198. С.Р. Овсяннико-Куликовский (Дмитрий Николаевич) // Энциклопедический словарь / С.Р. — Т. XXIa. — СПб.: Издатели Ф.А.Брокгауз (Лейпциг), И.А.Ефрон (СПб.), Типо-Литография И.А.Ефрона, 1897. — С. 674—675.
199. *Sāmaveda–Araṇyaka–Samhitā*. Исследование Ф.Фортунатова / Ф. Фортунатов. — М.: Типография И.И.Родзевича, 1875. — 180+67 с.
200. Сарианиди В. Маргуш. Тайна и правда великой культуры / В. Сарианиди. — Aşgabat: Tuerkmendoewlethabarlary, 2008. — 341 с.
201. Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 1. — 1999. — С. 57—68.
202. Семененко А.А. О природе древневедических "жрецов" (по данным самхит Ригведы, Ёаджурведы и Атхарваведы) / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 2. — 2000. — С. 114—133.
203. Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Ёаджурведы) / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 3. — 2001. — С. 26—43.
204. Семененко А.А. О природе древневедического брахмана (по данным Ригведасамхиты) / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 4. — 2002. — С. 69—81.
205. Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака / А.А. Семененко. — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа (техникума) «Номос», 2002. — 156 с.

206. Семененко А.А. Основные подходы к герменевтике текста Ригведасамхиты / А.А. Семененко // Вестник научной сессии ФиПси ВГУ. — Вып. 4. — Воронеж, 2002. — С. 62—63.
207. Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова / А.А. Семененко. — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2003. — 240 с.
208. Семененко А.А. Характеристика варновой системы древнеиндийского общества ранневедического периода (эпохи составления самхит) / А.А. Семененко // Норция. — Вып. IV. — Воронеж, 2004. — С. 227—232.
209. Семененко А.А. В.И. Вернадский и Ригведа: скрытые связи / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 5. — 2006. — С. 81—96.
210. Семененко А.А. О символизме производящей экономической деятельности в Ригведасамхите / А.А. Семененко // Экономическая история в дискуссиях: межд. сб. науч. трудов / под общ. ред. И.А.Ашмарова. — Выпуск 3. — Воронеж: ГОУ ВПО «ВГТУ», 2009. — С. 207—220.
211. Семененко А.А. Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония (Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера) / А.А. Семененко. — Воронеж: Издат-во Воронежского колледжа «Номос», 2009. — 214 с.
212. Семененко А.А. О природе сияющих (sūrāyas) покровителей поэтов Ригведасамхиты / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 6. — 2009. — С. 33—64.
213. Семененко А.А. О ригведийских крепостях (pur) / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 6. — 2009. — С. 65—89.
214. Семененко А.А. Две парадигмы решения индоарийской проблемы / А.А. Семененко // Власть и народ в условиях войн и социальных конфликтов: Материалы Четвёртой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2010 г.) / под общ. ред. В.Н.Глазьева. — Воронеж: издательство «Истоки», 2010. — С. 242—248.
215. Семененко А.А. О значении термина vasu в Ригведе / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 7. — 2010. — С. 49—100.

216. Семененко А.А. О внедрении метода хронологического дробления текста Ригведасамхиты в отечественную индологию / А.А. Семененко // Вестник Воронежского Государственного Университета. Серия: История. Политология. Социология. — 2010. — № 2. Июль–декабрь. — Воронеж: Издательство Воронежского Государственного Университета, 2010. — С. 155—158.
217. Семененко А.А. Ригведийская религия — политеизм или монотеизм? / А.А. Семененко // Белгородский диалог–2011. Проблемы российской и всеобщей истории, г. Белгород, 15–16 апреля 2011 г.: сб. избранных науч. тр. междунар. науч. конф. студентов, магистрантов и аспирантов / [редкол.: С.Н. Прокопенко (отв. ред.) и др.]. — Белгород: ГиК, 2011. — С. 13—15.
218. Семененко А.А. Вклад антропологии и генетики в решение индоарийской проблемы / А.А. Семененко // Власть и общество: взаимодействия и конфликты. Материалы Пятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 26 марта 2011 г.) / под общ. ред. В.Н. Глазьева. — Воронеж: издательство "Истоки", 2011. — С. 226—231.
219. Семененко А.А. О старых и новых переводах Ригведы в России / А.А. Семененко // Вестник Воронежского Государственного Университета. Серия: История. Политология. Социология. — 2011. — № 2. Июль–декабрь. — Воронеж: Издательство Воронежского Государственного Университета, 2011. — С. 177—181.
220. Семененко А.А. О природе щедрых покровителей (*maghavānaḥ*) ригведийских поэтов / А.А. Семененко // УЗКН. — Вып. 8. — 2011.
221. Серебряков И.Д. Очерки древнеиндийской литературы / И.Д. Серебряков. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971. — 392 с.
222. Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. — М.: ВЛ, 2006. — 334 с.
223. Смоликовский С. Учение Огюста Конта об обществе. — Т. I. Очерк развития современного позитивизма в Европе, Азии и Америке. Вып. I.

Позитивизм во Франции, Англии и Германии / С. Смоликовский. — Варшава: В типографии Ивана Носковского, 1881. — 152 с.

224. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова / Вл.С. Соловьёв. — 2-е изд. — Т. 1. (1873–1877). — СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911. — 421 с.

225. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова / Вл.С. Соловьёв. — 2-е изд. — Т. 6. (1886–1894). — СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911. — 492 с.

226. Старостин С.А. Труды по языкознанию / С.А. Старостин. — М.: Языки славянских культур, 2007. — 928 с.

227. Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. Пер. с англ. Н.Р.Гусевой / Б.Г. Тилак. — М.: ФАИР–ПРЕСС, 2001. — 528 с.

228. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. I: Теория и некоторые частные её приложения / В.Н. Топоров. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 816 с.

229. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1 / В.Н. Топоров. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 544 с.

230. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2 / В.Н. Топоров. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 728 с.

231. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1 / В.Н. Топоров. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 376 с.

232. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. — Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2 / В.Н. Топоров. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 384 с.

233. Тридцатилетие специальных классов Лазаревского института восточных языков. Памятная книжка / Лазаревский институт восточных языков. — М.: Типография В. Гатцук, 1903. — 216 с.
234. Уилер М. Древний Индостан. Раннеиндийская цивилизация. Пер. с англ. С.К.Меркулова / М. Уилер. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. — 206 с.
235. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. Пер. с англ. А.Л. Никифорова / П. Фейерабенд. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 413 с.
236. Фортунатов Ф.Ф. Избранные труды. В 2 тт. / Ф.Ф. Фортунатов. — М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, 1956—1957. — 922 с.
237. Хавкина Л.Б. Индия. Популярный очерк / Л.Б. Хавкина. — М.: Издание Товарищества И.Д. Сытина, 1907. — 205 с.
238. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — Т. 5. Записки о всемирной истории. Ч. 1 / А.С. Хомяков. — Изд. 3-е. Дополненное. — М.: Университетская типография, 1900. — 614 с.
239. Чайковский А. Туркестан и его река по Библии и Геродоту (По поводу Аму–Дарьинского вопроса) / А. Чайковский. — Владимир: Печатня А.Паркова, 1884. — 30 с.
240. Чайковский А. Далёкое прошлое Туркестана / А. Чайковский. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1896. — 95 с.
241. Чайковский А.П. Родина народов арийской расы, где она была и отчего покинута. (Материалы к историко-географическому исследованию арийской проблемы) / А.П. Чайковский. — М.: Типо–литография Т–ва И.Н. Кушнерев и К., 1914. — 409 с.
242. Чайковский П.И. Полное собрание сочинений / Под общ. ред. Б.В. Асафьева. — Т. XVII. Литературные произведения и переписка / П.И. Чайковский. — М.: Гос. музыкальное изд–во, 1981. —
243. Чайдл Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации. Пер. с англ. И.А. Емеца / Г. Чайдл. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. — 270 с.

244. Чалая А. Забытый педагог и учитель / А. Чалая // Биология. Всё для учителя. — Пилотный выпуск 2010. — С. 25—28.
245. Черказьянова И.В. Немцы — российские учёные в годы Первой Мировой Войны: эпизоды из истории Академии Наук / И.В. Черказьянова // Питання німецької історії. — 2008 // http://nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Pni/2008/08ivcozu.pdf.
246. Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. Пер. с англ. И.А. Носова, Е.В. Зиньковской / Р.Ш. Шарма. — М.: Прогресс, 1987. — 632 с.
247. Шетелих М. Чёрные противники ариев в «Ригведе» / М. Шетелих // Вестник древней истории. — 1991. — № 1. — С. 3—11.
248. Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности / Н.С. Широкова. — СПб.: Евразия, 2000. — 352 с.
249. Шофман А.С. К.А. Коссович как востоковед (1815—1883) / А.С. Шофман // Очерки по истории русского востоковедения / Отв. ред. Н.П. Шастина. — Сборник VI. — М.: ИВЛ, 1963. — С. 254—269.
250. Шохин В.К. Классическая русская санскритология второй половины XIX в. и некоторые актуальные проблемы современной индологии / В.К. Шохин // Литературы Индии. Сборник статей / Отв. ред. Н.И. Пригарина, А.С. Сухочев. — М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. — С. 17—34.
251. Щерба Л.В. Ф.Ф. Фортунатов в истории науки о языке / Л.В. Щерба // ВЯ. — 1963. — 5. Сентябрь—Октябрь. — С. 89—93.
252. Эмин Н.О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858—1884 гг.) / Н.О. Эмин. — М.: Типография Варвары Гатцук, 1896. — 444 с.
253. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы / В.Г. Эрман. — М.: Наука, 1980. — 232 с.
254. Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы / К.Г. Юнг. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — 416 с.

255. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. С. Лорие и В.Зеленского / К.Г. Юнг. — СПб.–М.: «Ювента», Издательская фирма «Прогресс–Универс», 1995. — 716 с.
256. Adelung F. Versuch einer Literatur der Sanskrit–Sprache / F. Adelung — St. Peterburg: Gedruckt bei Karl Kray, 1830. — 259 S.
257. Allchin B. and R. The rise of civilization in India and Pakistan / B. and R. Allchin. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — 379 p.
258. Arnold E.V. Litarary epochs in the Rigveda / E.V. Arnold // ZVS. — 1896. — Band 34. — S. 297—344.
259. Arnold E.V. Sketch of the historical grammar of the Rig and Atharva Vedas / E.V. Arnold // JAOS. — 1897. — 18th vol. 2nd half. — P. 203—353.
260. Arnold E.V. The Rig Veda and Atharva Veda / E.V. Arnold // JAOS. — 1901. — 22nd vol. 2nd half. — P. 309—320.
261. Arnold E.V. Vedic metre in its historical development / E.V. Arnold. — Cambridge: University Press, 1905. — 335 p.
262. Barth A. Bulletin of the religions of India translated from the French by J.Morison / A. Barth // IA. — Vol. XXIII. — December, 1894. — P. 352—374.
263. Barth A. The religions of India / Authorized translation by J. Wood / A. Barth. — L.: Truebner & Co., 1899. — 2nd edition. — 309 p.
264. Baynes H. The rise and growth of Vedic literature. [Read January 22nd, 1902.] / H. Baynes // Transactions R.S.L. — Vol. XXIII. — 54 p.
265. Benfey T. Veda–Litteratur. Zur Litteratur und Geschichte des Weda. Drei Abhandlungen von R.Roth / T. Benfey // Allgemeine Literatur–Zeitung vom Jahre 1846. — 2. Band. Juli bis December. — Halle: in der Ezpedition dieser Zeitung bei C.A.Schetschke und Sohn, und Leipzig: in der Koenigl. Saechs. privil. Zeitungs–Expedition, 1846. — S. 521—526, 529—536 und 539—544.
266. Benfey T. Περνα in περνημι und sanskritisch paṇ, paṇi und verwandtes / T. Benfey // ZVS. — Band VIII. — 1859. — S. 1—20.
267. Bergaigne A. La religion Védique d'après les hymnes du Rig–Veda / A. Bergaigne. — T. premier. — P.: F.Vieweg, Libraire–Éditeur, 1878. — 328 p.

268. Bergaigne A. Some observations on the figures of speech in the Rigveda / Transl. into English by A.Venkatasubbiah / A. Bergaigne // ABORI. — Vol. XVII. Part I. — October 1935. — P. 61—83; Vol. XVII. Part III. — April 1936. — P. 259—288.
269. Bhagawat, Rajaram Ramkrishna. Sanhitā of the Rig-Veda searched / Rajaram Ramkrishna Bhagawat // The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. — Vol. XX. — Bombay: Society's Library; L.: Kegan Paul, Trench, Truebner & Co., 1902. — P. 307—355.
270. Bhandarkar D.R. Some aspects of ancient Indian culture. Sir William Meyer Lectures, 1938–39 / D.R. Bhandarkar. — Madras: University of Madras, 1940. — 87 p.
271. Biedenkapp G. Der Nordpol als Voelkerheimat / G. Biedenkapp. — Jena: Hermann Costenoble, 1906. — 195 S.
272. Björnstjerna M. Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus / M. Björnstjerna. — Stockholm: P.A.Norstrdt & Söhne, 1843. — 202 S.
273. Bloomfield M. Cerberus, the dog of Hades. The history of an idea / M. Bloomfield. — Chicago: The Open Court Publishing Company; L.: Kegan Paul, Trench, Truebner and Co., Ltd., 1905. — 41 p.
274. Bloomfield M. Contributions to the interpretation of the Veda / M. Bloomfield // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. 1—42.
275. Bloomfield M. Contributions to the interpretation of the Veda / M. Bloomfield // AJPh. — 1896. — Vol. XVII. — No. 68. — P. 399—437.
276. Bloomfield M. Historical and critical remarks introductory to a comparative study of Greek accent / M. Bloomfield // AJPh. — 1883. — Vol. IV. — No. 13. — P. 21—62.
277. Bloomfield M. On the 'Frog-hymn', Rig-Veda VII.103, together with some remarks on the composition of the Vedic hymns / M. Bloomfield // JAOS. — 1896. — 17th vol. — P. 173—179.

278. Bloomfield M. On the etymology and meaning of the Sanskrit root Varj / M. Bloomfield // JAOS. — 1915—1917. — Vol. 35 (The volume for 1915). — P. 273—288.
279. Bloomfield M. On the relative chronology of the Vedic hymns / M. Bloomfield // JAOS. — 1901. — 21st vol. 2nd half. — P. 42—49.
280. Bloomfield M. The meaning and etymology of the Vedic word vidátha / M. Bloomfield // JAOS. — 1898. — 19th vol. 2nd half. — P. 12—18.
281. Bloomfield M. The myth of Purūravas, Urvaçī, and Ayu / M. Bloomfield // JAOS. — 1899. — 20th vol. 1st half. — P. 180—183.
282. Bloomfield M. The religion of the Veda / M. Bloomfield. — NY and L.: G.P.Putnam's Sons. The Knickerbocker Press, 1908. — 300 p.
283. Bollensen F. Beitræge zur Kritik des Veda / F. Bollensen // ZDMG. — 1887. — Band XXXXI. — S. 494—507.
284. Bongard-Levin G.M., Vigasin A.A. Image of India / G.M. Bongard-Levin, A.A. Vigasin. — M.: Progress Publishers, 1984. — 270 p.
285. Brown W.N. King Trasadasyu as a divine incarnation. A note on Rigveda 4.42 // Dr. C.Kunhan Raja presentation volume. A volume of Indological studies. — Madras: Published by the Adyar Library, 1946. — P. 38—43.
286. Bryant E.F. “‘Somewhere in Asia’, and No More”. Response to “Indigenous Indo-Aryans and the Rigveda” by N.Kazanas / E.F. Bryant // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 30 — No. 3&4, Fall/Winter 2002. — P. 341—353.
287. Bryant E.F. The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate / E.F. Bryant. — NY: Oxford University Press US, 2004. — 416 p.
288. Buehler G. Note on professor Jacobi's Age of the Veda and on professor Tilak's Orion / G. Buehler // IA. — Vol. XXIII. — September, 1894. — P. 238—249.
289. Buehler G. On the Hindu god Parjanya / G. Buehler // TPhS. — 1859. — Berlin: A.Asher & Co., 1860. — P. 154—168.

290. Choudhuri, Usha. Monotheistic view of God in Vedic literature / Usha Choudhuri // SVUOJ. — Vol. 35. Parts I & II. — January–December 1992. — P. 95—107.
291. Clayton A.C. The Rig–Veda and Vedic religion with readings from the Vedas / A.C. Clayton. — L. and Madras: Christian Literature Society for India, 1913. — 292 p.
292. Colebrooke H.T. On the Vedas, or sacred writings of the Hindus / H.T. Colebrooke // Asiatic researches. — Vol. VIII. Printed verbatim from the Calcutta edition. — L., 1808. — P. 377—497.
293. Cook F.C. The origins of religion and language considered in five essays / F.C. Cook. — L.: John Murray, 1884. — 481 p.
294. Cox G.W. A manual of mythology in the form of question and answer / G.W. Cox. — L.: Longmans, Green, and Co., 1867. — 253 p.
295. Cox G.W. The mythology of the Aryan nations / G.W. Cox. — In 2 vol. — L.: Longmans, Green, and Co., 1870. — Vol. I. — 460 p.; Vol. II. — 397 p.
296. Curzon A. On the original extension of the Sanskrit language over certain portions of Asia and Europe; and on the ancient Aryans, Indians, or Hindus of India Proper / A. Curzon // JRAS. — Vol. XVI. — 1856. — P. 172—200.
297. Danino M. The horse and the Aryan debate / M. Danino // Journal of Indian History and Culture of the C. P. Ramaswami Aiyar Institute of Indological Research. — Chennai. — September 2006. — No.13. — P. 33—59 // <http://www.archaeologyonline.net/artifacts/horse-debate.html>.
298. Darmesteter J. The supreme god in the Indo-European mythology / J. Darmesteter // Selected essays of James Darmesteter / The translations from the French by H.B.Jastrow. — Boston–NY–Cambridge: Houghton, Mifflin & Co., The Riverside Press, 1895. — P. 277—310.
299. Das, Abinas Chandra. Rig-Vedic India / Abinas Chandra Das. — Vol. I. — Calcutta: University of Calcutta, 1921. — 592 p.; 2nd edition. — Calcutta: R.Cambray, Printed at the Valmiki Press, 1927. — XXII+614 p.

300. De Gubernatis A. Letture sopra la mitologia Vedica / A. De Gubernatis. — Firenze: Successori le Monnier, 1874. — 367 p.
301. De Gubernatis A. Zoological mythology or The legends of animals / A. De Gubernatis — In 2 vol. — L.: Truebner & Co., 1872. — Vol. I. — 432 p.; Vol. II. — 442 p.
302. Deshpande M.M. Genesis of Rigvedic retroflexion: a historical and sociolinguistic investigation // Deshpande M.M. Sanskrit and Prakrit: sociolinguistic issues / M.M. Deshpande. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993. — P. 129—196.
303. Dikshit, Sankar B. The age of the Satapatha Brahmana / Sankar B. Dikshit // IA. — Vol. XXIV. — August, 1895. — P. 245—246.
304. Ditrich T. Chronology of the Ten Mandalas of the Rigveda / T. Ditrich // Crossroads. An interdisciplinary journal for the study of history, philosophy, religion and classics. — Vol. I. Issue I. — 2006. — P. 27—36.
305. Edgerton F. Studies in the Veda / F. Edgerton // JAOS. — 1920. — Vol. 40. — P. 89—92.
306. Edgerton F. The religion of the Veda / F. Edgerton // Religions of past and present. A series of lectures delivered by members of the Faculty of the University of Pennsylvania edited by J.A.Montgomery. — Philadelphia and L.: J.B.Lippincott Company, 1918. — P. 114—134.
307. Ehni J. Rigv. X, 85. Die Vermaelung des Soma und der Sūryā / J. Ehni // ZDMG. — 1879. — Band XXXIII. — S. 166—176.
308. Elizarenkova T.Y. «Woerter und Sachen». How much can the language of the Rigveda be used to reconstruct the world of things? / T.Y. Elizarenkova // RSH. — P. 128—141.
309. Elst K. Update on the Aryan invasion debate / K. Elst. — New Delhi: Aditya Prakashan, 1999. — 342 p.
310. Esteller A. More on “word-mobility” in the Rigveda-saṃhitā / A. Esteller // SVUOJ. — Vol. IX. Parts I & II. — January–December 1966. — P. 7—19.

311. F.S. Morgenlaendische Literatur / F.S. // Leipziger Repertorium der Deutschen und auslaendischen Literatur. — 6. Band. — Leipzig: F.A.Brockhaus, 1848. — S. 338—343.
312. Geldner K. Vi dukṣaḥ in RV. 7,4,7 / K. Geldner // FEW. — S. 173—179.
313. George, Vensus A. Paths to the Divine: ancient and Indian. Indian philosophical studies, XII / Vensus A. George // Cultural heritage and contemporary change series III B, Asia, volume 12. — Washington D.C.: The council for research in values and philosophy, 2008. — 658 p.
314. Ghāte Vināyaka Sakhārāma. Lectures on Rigveda, delivered at the University of Bombay in 1914 / Vināyaka Sakhārāma Ghāte. — Poona: V.S.Ghate, 1915. — 229 p.
315. Goldstuecker T. Literary remains of the late professor / T. Goldstuecker. — In 2 vol. — L.: W.H.Allen & Co., 1879. — Vol. I. — 329 p.; Vol. II. — 244+8 p.
316. Gonda J. Aspects of early viṣṇuism / J. Gonda. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1993. — 270 p.
317. Gonda J. Selected studies presented to the author by the staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the occasion of his 70th birthday. — Vol. IV. History of ancient Indian religion. — Leiden: E.J.Brill, 1975. — 540 p.
318. Gonda J. The Indra hymns of the Rigveda. — Leiden–NY–Kobenhavn–Koeln: Brill Archive, 1989. — 226 p.
319. Gonda J. Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas // A history of Indian literature: Veda and Upanishads / Ed. by J.Gonda. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1975. — 463 p.
320. Grassmann H. Die Italischen goetternamen / H. Grassmann // ZVS. — Band XVI. — 1867. — S. 161—196.
321. Grassmann H. Woerterbuch zum Rig–Veda / H. Grassmann. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999. — 1775 S.
322. Griswold H.D. Brahman: a study in the history of Indian philosophy / H.D. Griswold. — NY: The Macmillan Company, 1900. — 89 p.

323. Griswold H.D. The god Varuna in the Rig-Veda / H.D. Griswold // *Bulletin of the Society of Comparative Theology and Philosophy*. — No 1. — N.Y.: Ithaca, Taylor & Carpenter, 1910. — 36 p.
324. Gurudutta Vidyarthi. *Om. Wisdom of the Rishis* / Gurudutta Vidyarthi. — Delhi: Sarvadeshik Pustakalaya, 1895. — 3rd edition. — 471 p.
325. Haug M. *Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsees* / M. Haug. — Bombay: Printed at the “Bombay Gazette” Press, 1862. — 268 p.
326. Haug M. *The origin of the Brahmanism* / M. Haug. — Poona: Printed at the Observer Press, 1863. — 21 p.
327. Hemphill B.E., Lukacs J.R., Kennedy K.A.R. *Biological Adaptations and Affinities of Bronze Age Harappans* / B.E. Hemphill, J.R. Lukacs, K.A.R Kennedy // *Harappa Excavations 1986–1990: A Multidisciplinary Approach to Third Millennium Urbanism* / Edited by R.H.Meadow. *Monographs in World Archaeology*. — No. 3. — Madison Wisconsin: Prehistory Press, 1991. — P. 137—182.
328. Hillebrandt A. *Indra und Vṛtra* / A. Hillebrandt // *ZDMG*. — 1896. — Band L. — S. 665—666.
329. Hillebrandt A. *Vedische Mythologie* / A. Hillebrandt. — 1. Band. *Soma und verwandte Goetter*. — Breslau: Wilhelm Koebner, 1891. — X+547 S.
330. Hock H.H. *Did Indo-European linguistics prepare the ground for Nazism? Lessons from the past for the present and the future* / H.H. Hock // *Language in time and space: a Festschrift for Werner Winter on the occasion of his 80th birthday*. — Berlin–NY: Mouton de Gruyter, 2003. — P. 167—187.
331. Hock H.H. *Pre-Rigvedic convergence between Indo-Aryan (Sanskrit) and Dravidian? A survey of the issues and controversions* / H.H. Hock // *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language* / Edited by J.E.M.Houben. — Leiden; NY; Koeln: E.J.Brill, 1996. — P. 17—58.
332. Hock H.H. *Whose past is it? Linguistic pre- and early history and self-identification in modern South Asia* / H.H. Hock // *Studies in the Linguistic Sciences*. — Vol. 30, No. 2. — Fall 2000. — P. 51—75.

333. Holzman M. Suende und Suehne in den Rigvedahymnen und den Psalmen / M. Holzman // Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — 1884. — Band XV. — S. 1—18.
334. Hopkins E.W. Economics of primitive religion / E.W. Hopkins // JAOS. — 1899. — 20th vol. 2nd half. — P. 303—308.
335. Hopkins E.W. Indra as god of fertility / E.W. Hopkins // JAOS. — 1917. — Vol. 36. — P. 242—268.
336. Hopkins E.W. Notes on Dyāus, Viṣṇu, Varuṇa, and Rudra / E.W. Hopkins // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. CXLV—CLIV.
337. Hopkins E.W. Numerical formulae in the Veda their bearing on Vedic criticism / E.W. Hopkins // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. 275—281.
338. Hopkins E.W. Prāgāthikāni, I / E.W. Hopkins // JAOS. — 1896. — 17th vol. — P. 23—92.
339. Hopkins E.W. The Puñjâb and the Rig-Veda / E.W. Hopkins // JAOS. — 1898. — 19th vol. 2nd half. — P. 19—28.
340. Hopkins E.W. The real Indra of the Rig-Veda / E.W. Hopkins // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. CCXXXVI—CCXXXIX.
341. Hopkins E.W. The religions of India / E.W. Hopkins. — Boston, U.S.A., and L.: Ginn & Co., Publishers, 1895. — 612 p.
342. Hopkins E.W. The Rig Veda // Hopkins E.W. India old and new / E.W. Hopkins. — NY: Charles Scribner's Sons, 1901. — P. 23—35.
343. Iyer Paramasiva T. The Riks or Primeval gleams of light and life / Paramasiva T. Iyer. — Bangalore: Mysore Government Press, 1911. — 199 p.
344. Jacobi H. On the date of the Rig Veda translated from the German by J.Morison / H. Jacobi // IA. — Vol. XXIII. — June, 1894. — P. 154—159.
345. Jakobi H. Nochmals ueber das Alter des Veda / H. Jacobi // ZDMG. — 1896. — Band L. — S. 69—83.
346. Jones W. Discourses delivered before the Asiatic Society and miscellaneous papers, on the religion, poetry, literature, etc. of the nations of India / W. Jones. —

In 2 vol. — 2nd ed. — L.: Printed for Charles S. Arnold, 1824. — Vol. I. — 149 p.; Vol. II. — 152 p.

347. Kaegi A. The Rigveda: the oldest literature of the Indians / Authorized translation with additions to the notes by R. Arrowsmith / A. Kaegi. — Boston: Ginn and Co., 1886. — 198 p.

348. Kak S.C. The structure of the Rigveda / S.C. Kak // Indian Journal of History of Science. — 28 (2). — 1993. — P. 71—79.

349. Kapadia B.H. Characteristic activities of Indra / B.H. Kapadia // SVUOJ. — Vol. XIV. Part I. — June 1971. — P. 1—8.

350. Kapali Sastry T.V. Anjah–Sava or the Rapid Rite of a Seer–Priest / T.V. Kapali Sastry // Sri Aurobindo Mandir Annual. — No. 9. — 15th August, 1950. — Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir, 1950. — P. 67—81.

351. Kapali Sastry T.V. Lights on the Veda / T.V. Kapali Sastry // Sri Aurobindo Mandir Annual. — Vol. 5. — 15th August, 1946. — Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir, 1946. — P. 99—136.

352. Kazanas N. A new date for the Rigveda / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

353. Kazanas N. Diffusion of Indo-European Theonyms: what they show us / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

354. Kazanas N. Indigenous Indoaryans and the Rigveda / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

355. Kazanas N. Rigveda is pre-Harappan / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

356. Kazanas N. Rigvedic Pur / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

357. Kazanas N. Rigvedic town and ocean: Witzel vs Frawley / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

358. Kazanas N. Sanskrit and Proto-Indo-European / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

359. Kazanas N. The AIT and scholarship / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.

360. Kazanas N. Vedic religio-philosophical thought / N. Kazanas // <http://www.omilosmeleton.gr>.
361. Keith A.B. Indian mythology / A.B. Keith // The mythology of all races in thirteen volumes. — Vol. VI. — Boston: Marshall Jones Company, 1917. — P. 1—250.
362. Keith A.B. The early history of the Indo-Iranians / A.B. Keith // CE RGB. — P. 81—92.
363. Kelly W.K. Curiosities of Indo-European tradition and folk-lore / W.K. Kelly. — L.: Chapman & Hall, 1863. — 308 p.
364. Kent R.G. The Vedic path of the gods and the Roman pontifex / R.G. Kent // Classical philology. — Volume VIII. — January–October, 1913. — Chicago, 1913. — P. 317—326.
365. Kivisild T. et al. The Genetic Heritage of the Earliest Settlers Persists Both in Indian Tribal and Caste Populations / T. Kivisild et al // American Journal of Human Genetics. — 2003. — 72. — P. 313—332.
366. Klostermaier K.K. Mythologies and philosophies of salvation in the theistic traditions of India / K.K. Klostermaier. — Waterloo: Published for the Canadian Corporation for studies in religion by Wilfrid Laurier University Press, 1984. — 549 p.
367. Klostermaier K.K. A survey of Hinduism. — 2nd ed. — Albany: Published by State University of New York Press, 1994. — 715 p.; 3rd ed. — Albany: Published by State University of New York Press, 2007. — 700 p.
368. Knauer F. Das Gobhilaṅghyāsūtra (text nebst einleitung). Inaugural-dissertation zur erlangung des grades eines doctors der vergleichenden sprachkunde. — Dorpat: Druck von C.Mattiesen, 1884. — XXVI+33 S.
369. Knauer F. Der russische Nationalname und die indogermanische Urheimat / F. Knauer // BD. — S. 67—88.
370. Knauer F. Ueber die betonung der compositum mit *a* privatium im Sanskrit. Abhandlung zur erlangung des grades eines magisters der vergleichenden sprachkunde. — Dorpat: Druck von C.Mattiesen, 1882. — 69 S.

371. Knauer F. Ueber Varuna's Ursprung / F. Knauer // Actes du XIV Congrès International des Orientalistes Alger 1905. — Première partie. — Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1906. — S. 222—231.
372. Konow S. Medhā and Mazdā / S. Konow // Poona Oriental Series. — No. 39. Jha commemoration volume. Essays on oriental subjects. — Poona: Oriental Books Agency, 1937. — P. 217—222.
373. Kuhn A. Die kreuzgestalt der donnerkeile des Indras und Thor / A. Kuhn // ZWS. — 2. Band. 1. Heft. — 1847. — S. 176—177.
374. Kuhn A. Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der Indo-Germanischen Voelker / A. Kuhn // ZVS. — B. IV. — 1855. — S. 82—124.
375. Kuhn A. Etymologieen. 1) ιαλλω / A. Kuhn // ZVS. — Band V. — 1856. — S. 193—206.
376. Kuhn A. Gandharven und Kentauren / A. Kuhn // ZVS. — Band I. — 1852. — S. 513—542.
377. Kuhn A. Saranyû – Ερηνυζ / A. Kuhn // ZVS. — Band I. — 1852. — S. 439—470.
378. Kuhn A. Ueber die Namen Aptyas und Tritas / A. Kuhn // ZWS. — 1. Band. 2. Heft. — 1846. — S. 276—291.
379. Kuhn A. Τελχιν, Σελγω / A. Kuhn // ZVS. — Band I. — 1852. — S. 193—205.
380. Kuhn A. Zur aeltesten Geschichte der Indogermanischen Voelker / A. Kuhn // IS. — Band I. — 1850. — S. 321—363.
381. Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Goettertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen / A. Kuhn. — Berlin: Ferd.Duemmler's Verlagsbuchhandlung, 1859. — 266 s.
382. Kuiper F.B.J. The bliss of Aša / F.B.J. Kuiper // IJ. — Vol. VIII. — No. 2. — 1964. — P. 96—129.
383. Kunhan Raja C. The authors of the Rigveda / C. Kunhan Raja // Professor K.V.Rangaswami Aiyangar commemoration volume. — Madras: The Committee, 1940. — P. 385—391.

384. Kuz'mina E.E. The origin of the Indo-Iranians / Transl. By S.Pitina and P.Prudovsky. Ed. by J.P.Mallory / E.E. Kuz'mina // Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series. — Leiden: Brill, 2007. — 762 p.
385. Lachhmi Dhar Kalla. The Home of the Aryas / Lachhmi Dhar Kalla // The Delhi University Publications. — No. 2. — 1930. — 146 p.
386. Lajpat Rai. The Arya Samaj. An account of its origin, doctrines, and activities, with a biographical sketch of the founder / Lajpat Rai. — L.: Longmans, Green and Co., 1915. — 305 p.
387. Lal B.B. Let not the 19th Century Paradigms Continue to Haunt Us. Inaugural Address delivered at the 19th International Conference on South Asian Archaeology, held at the University of Bologna, Ravenna, Italy, on July 2–6, 2007 / B.B. Lal // *Purātattva*. — No. 37. — 2006–07. — P. 1—19.
388. Lamprecht K. What is history? Five lectures on the modern science of history. Transl. from the German by E.A. Andrews / K. Lamprecht. — NY. —L.: Macmillan & Co., 1905. — 227 p.
389. Lassen Ch. Indische Alterthumskunde / Ch. Lassen. — 1. Band. Geographie und aelteste Geschichte. — Bonn: Verlag von H.B.Koenig, L.: Williams & Norgate, 1847. — 862+CVIII S.
390. Lassen Ch. Indische Alterthumskunde / Ch. Lassen. — 1. Band. Geographie, Ethnographie und aelteste Geschichte. — 2. verbesserte und sehr vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von L.A.Kittler, L.: Williams & Norgate, 1867. — 1034+XLIX S.
391. Latham R.G. Ethnology of India / R.G. Latham. — L.: John van Voorst, 1859. — VIII+375 p.
392. Latham R.G. The ethnology of Europe / R.G. Latham. — L.: John van Voorst, 1852. — VIII+256 p.
393. Latham R.G. The Germania of Tacitus / R.G. Latham. — L.: Taylor, Walton, and, Maberly, 1851. — CXXVIII+180+CLXX p.
394. Latham R.G. Opuscula. Essays chiefly philological and ethnographical / R.G. Latham. — L., Edinburgh: Williams & Norgate, 1860. — VI+418 p.

395. Leopold J. Max Mueller and the linguistic study of civilization / J. Leopold // *Prix Volney Essay Series*. — Vol. 3. Contributions to comparative Indo-European, African and Chinese linguistics / Series edited by J. Leopold. — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. — P. 1—59.
396. Ludwig A. Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda ueber Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien / A. Ludwig // *Abhandlungen der koenigl. boehm. Gesellschaft der Wissenschaften*. — VI. Folge. — 8. Band. — Prag: Verlag der koenigl. boehm. Gesellschaft der Wissenschaften, 1875. — 60 S.
397. Macdonald K.S. The Vedic religion. The creed and practice of the Indo-Aryans three thousand years ago / K.S. Macdonald. — L.: James Nisbet & Co., 1881. — 2nd edition. — 259 p.
398. Macdonell A.A. A history of Sanskrit literature / A.A. Macdonell. — NY: D.Appleton and Company, 1900. — 472 p.
399. Macdonell A.A. Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Rigveda. Von Karl Bohnenberger / A.A. Macdonell // *JRAS*. — 1894. — P. 627—630.
400. Macdonell A.A. India's past. A survey of her literatures, religions, languages and antiquities / A.A. Macdonell. — Oxford: At the Clarendon Press, 1927. — 293 p.
401. Macdonell A.A. Mythological studies in the Rigveda / A.A. Macdonell // *JRAS*. — 1895. — P. 165—189.
402. Macdonell A.A. The principles to be followed in translating the Rigveda / A.A. Macdonell // *CE RGB*. — P. 3—19.
403. Macdonell A.A. Vedic Mythology / A.A. Macdonell. — Strassburg: Verlag von K.J.Truebner, 1897. — 190 p.
404. Macdonell A.A. Vedische Mythologie, von Alfred Hillebrandt (Zweiter Band, Breslau, 1899) / A.A. Macdonell // *JRAS*. — 1900. — P. 379—386.
405. Mankad D.R. The Bhāratas in the Rigveda / D.R. Mankad // *SVUOJ*. — Vol. IX. Parts I & II. — January–December 1966. — P. 1—6.
406. McIntosh J. The ancient Indus valley: new perspectives / J. McIntosh. — Santa Barbara: ABC–CLIO, 2008. — 441 p.

407. Memoir Geological Society of India / Geological Society of India. — No. 42. — 1999.
408. Minayeff J. Pāli grammar / J. Minayeff. — [s.l.] : [s.n.], 1882. — 168 p.
409. Mitchel J.M. Notice of Dr. Roth's investigations of the Vedas / J.M. Mitchel // JBRAS. — Vol. II. — Bombay: American Mission Press, 1848. — P. 404—410.
410. Mitchel J.M. Recent investigations in Zend literature / J.M. Mitchel // JBRAS. — Vol. IV. — Bombay: Printed at the Bombay Education Society's Press, 1853. — P. 216—241.
411. Monier-Williams M. Religious thought and life in India / M. Monier-Williams. — Part I. Vedism, Brāhmanism, and Hindūism. — L.: John Murray, 1883. — 520 p.
412. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary / M. Monier-Williams. — Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, 1997. — 1333 p.
413. Mueller M. Anthropological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1891 / M. Mueller. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1892. — 464 p.
414. Mueller M. Biographies of words and the home of the Aryas / M. Mueller. — L.: Longmans, Green, and Co, 1888. — 278 p.
415. Mueller M. Chips from a German workshop / M. Mueller. — Vol. I. Essays on the science of religion. — NY: Scribner, Armstrong and Co., 1876. — 374 p.
416. Mueller M. Chips from a German workshop / M. Mueller. — Vol. II. Essays on mythology, tradition, and customs. — 2nd edition. — L.: Longmans, Green, and Co., 1868. — 405 p.
417. Mueller M. India. What can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge. — L.: Longmans, Green, and Co., 1883. — X+402 p.
418. Mueller M. Ist Bellerophon Vṛtrahán? / M. Mueller // ZVS. — Band V. — 1856. — S. 140—152.

419. Mueller M. Last essays / M. Mueller. — First series. Essays on language, folklore and other subjects. — L., NY and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1901. — 360 p.
420. Mueller M. Lectures on the science of language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June, 1861 / M. Mueller. — NY: Charles Scribner and Company, 1869. — 416 p.
421. Mueller M. My autobiography. A fragment / M. Mueller. — NY.: Charles Scribner's Sons, 1901. — 327 p.
422. Mueller M. Natural religion / M. Mueller. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1889. — 608 p.
423. Mueller M. On ancient Hindu astronomy and chronology / M. Mueller. — Oxford, 1862. — 80 p.
424. Mueller M. On the relation of the Bengali to the Arian and aboriginal languages of India / M. Mueller // Report of the seventeenth meeting of the British Association for the Advancement of Science; held at Oxford in June 1847. — L.: John Murray, 1848. — P. 319—350.
425. Mueller M. Pavīrava, donner / M. Mueller // BVS. — 3. Band. — 1863. — S. 444–449.
426. Mueller M. Physical religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1890. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1891. — 410 p.
427. Mueller M. Selected essays on language, mythology and religion / M. Mueller. — In 2 vol. — Vol. I. — L.: Longmans, Green, and Co., 1881. — 623 p.
428. Mueller M. The last results of the Persian researches in comparative philology / M. Mueller // BOPUH. — P. 110—127.
429. Mueller M. The last results of the researches respecting the non-Iranian and non-Semitic languages of Asia or Europe, or the Turanian family of language / M. Mueller // BOPUH. — P. 263—487.

430. Mueller M. The last results of the Sanskrit researches in comparative philology / M. Mueller // BOPUH. — P. 128—142.
431. Mueller M. The sixth hymn of the first book of the Rig Veda / M. Mueller // JRAS. — New Series. — Vol. III. — 1868. — P. 199—240.
432. Mueller M. Theosophy or psychological religion. The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1892 / M. Mueller. — L. and NY: Longmans, Green, and Co., 1893. — 585 p.
433. Mueller M. A history of ancient Sanskrit literature / M. Mueller. — L.: Williams and Norgate, 1859. — 607 p.
434. Mueller M. ΓΑΛΛΑ / M. Mueller // ZVS. — Band XII. — 1863. — S. 27—30.
435. Mueller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863 / M. Mueller. — 2nd series. — L.: Longman, Green, Longman, Roberts, & Grenn, 1864. — 600 p.
436. Muir J. Contributions to a knowledge of Vedic theogony and mythology / J. Muir // JRAS. — New Series. — Vol. I. — 1865. — P. 51—140.
437. Muir J. On the principal deities of the Rigveda / J. Muir // Transactions of the Royal Society of Edinburgh. — Vol. XXIII. Part III. — For the session 1863—64. — P. 547—579.
438. Muir J. On the relations of the priests to the other classes of Indian society in the Vedic age // JRAS. — New Series. — Vol. II. — 1866. — P. 257—302.
439. Muir J. Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. — 1st vol. Mythical and legendary accounts of the origin of caste, with an enquiry into its existence in the Vedic age. — 2nd edition. Rewritten and greatly enlarged. — L.: Truebner & Co., 1868. — 532 p.
440. Muir J. Remarks on the recent progress of Sanskrit literature and comparative philology / J. Muir // The Edinburgh New Philosophical Journal. — Vol. XI. New series. — January—April 1860. — Edinburgh: Adam and Charles Black; L.: Longman, Brown, Green & Longmans, MDCCCLX. — P. 242—252.

441. Muir J. Some account of the recent progress of Sanskrit studies / J. Muir // Transactions of the Royal Society of Edinburgh. — Vol. XXIII. Part II. — For the session 1862–63. — P. 253—283.
442. Narahari Achar B.N. Date of the Mahābhārata War based on Simulations using Planetarium Software / B.N. Narahari Achar // <http://www.omilosmeleton.gr>.
443. Neufeldt R.W. Western perceptions of Asia: the romantic vision of Max Mueller / R.W. Neufeldt // Traditions in contact and change. Selected proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions. — Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1983. — P. 593—606.
444. Nichols J. The epicenter of the Indo–European linguistic spread / J. Nichols // Archaeology and language I. Theoretical and methodological orientations / Ed. by R. Blench and M. Spriggs. — L. and NY: Routledge, 1997. — P. 122—148.
445. Oldenberg H. Indische Religion (1903) / H. Oldenberg // AR. — 1904. — 17. Band. — S. 212—231.
446. Oldenberg H. Rigveda X,13 / H. Oldenberg // BD. — S. 126—142.
447. Oldenberg H. Vedaforſchung / H. Oldenberg. — Stuttgart und Berlin: J.G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1905. — 115 S.
448. Oldenberg H. Zwei vedische Worte / H. Oldenberg // FEW. — S. 116—122.
449. Oldenberg H. Die Religion des Veda / H. Oldenberg. — Berlin: Verlag von W.Herz (Bessersche Buchhandlung), 1894. — 620 S.
450. Oldenberg H. Ehni J. Die urſpruengliche Gottheit des Vedischen Yama. Leipzig. Harrassowitz. 1896 / H. Oldenberg // Anzeiger fuer Indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Beiblatt zu den Indogermanischen Forſchungen herausgegeben von Wilhelm Streitberg. — 17. Band. — Strassburg: Verlag von Karl J. Truebner, 1897. — S. 228.
451. Oldenberg H. Noch einmal die Adhyāyatheilung des Rigveda / H. Oldenberg // ZDMG. — 1888. — Band XLII. — S. 362—365.
452. Oldenberg H. Savitar / H. Oldenberg // ZDMG. — 1897. — Band LI. — S. 473—484.

453. Oldenberg H. The study of Sanskrit / H. Oldenberg // Epitoms of three sciences. Comparative philology, psychology and Olde Testament history. — Chicago: The Open Court Publishing Company, 1890. — P. 13—56.
454. Oldenberg H. Ueber die Liedverfasser des Rigveda. Nebst Bemerkungen ueber die vedische Chronologie und ueber die Geschichte des Rituals / H. Oldenberg // ZDMG. — 1888. — Band XLII. — S. 199—247.
455. Oldenberg H. Varuṇa und die Adityas / H. Oldenberg // ZDMG. — 1896. — Band L. — S. 43—68.
456. Oldham C.F. The Saraswatī and the lost river of the Indian Desert / C.F. Oldham // JRAS. — 1893. — P. 49—76.
457. Oliphant S.G. Sanskrit dhénā = Avestan daenā = Lithuanian dainà / S.G. Oliphant // JAOS. — 1912. — 32nd vol. — P. 393—413.
458. Otto Boehtlingk an Rudolf Roth. Briefe zum Petersburgen Woerterbuch 1852—1885 / Otto Boehtlingk. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2007. — 870 S.
459. Padmakar Vishnu Vartak. Scientific knowledge in the Vedas / Padmakar Vishnu Vartak. — Delhi: Dharam Hinduja International Centre of Indic Research, 1995. — 161 p.
460. Pandit M.P. Highways of God / M.P. Pandit. — Madras: Sri Aurobindo Study Circle, 1960. — 165 p.
461. Pandit M.P. Vedic study: need for a new approach / M.P. Pandit // Sri Aurobindo Circle. — Sixth Number. — Bombay, 1950. — P. 64—85.
462. Pani Binita. The Indian scriptures and the Life Divine / Pani Binita. — New Delhi: Ashish Publishing House, 1993. — 367 p.
463. Parpola A. On the protohistory of the Indian languages in the light of archaeological, linguistic and religious evidence: an attempt at integration / A. Parpola // South Asian Archaeology 1973. — Leiden: E.J.Brill, 1974. — P. 90—100.

464. Parpola A. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas / A. Parpola // *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*. — Vol. 64. — Helsinki, 1988. — P. 195—302.
465. Pāvgee, Nārāyan Bhavānrāo. The Vedic fathers of geology / Nārāyan Bhavānrāo Pāvgee. — Poona: Printed at the Arya-Bhushan Press, 1912. — 182 p.
466. Perry D. Indra in the Rig-Veda / D. Perry // *JAOS*. — 1882. — 11th vol. No 1. — P. 117—208.
467. Peterson P. Handbook to the study of the Rigveda. — Part I. Introductory / P. Peterson // *Bombay Sanskrit Series*. — No XLI. — Bombay: Government Central Book Depot., 1890. — 214+18 p.
468. Phillips M. The ancient religion of India and primitive revelation / M. Phillips // *The World's Parliament of Religions: An illustrated and popular story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the Columbian exposition of 1893*. — Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893. — Vol. I. — P. 296—305.
469. Phillips M. The evolution of Hinduism / M. Phillips. — Madras: Printed at the M.E. Publishing House, 1903. — 129 p.
470. Phillips M. The teaching of the Vedas. What light does it throw on the origin and development of religion? / M. Phillips — L.: Longmans, Green and Co., and NY, 1895. — 240 p.
471. Pictet A. Iren und Arier / A. Pictet // *BVS*. — 1. Band. — 1858. — S. 81—99.
472. Pincott F. On the arrangement of the hymns of the Rig-veda / F. Pincott // *JRAS*. — New Series. — Vol. XVI. — 1884. — P. 381—399.
473. Pincott F. The first Mandala of the Rig-Veda / F. Pincott // *JRAS*. — New Series. — Vol. XIX. — 1887. — P. 598—624.
474. Possehl G.L. and Gullapalli P. The Early Iron Age in South Asia / G.L. Possehl, P. Gullapalli // *The archaeometallurgy of the Asian old world* / Ed. by V.C.Pigott. — Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1999. — P. 153—176.

475. Possehl G.L. Indus civilization: a contemporary perspective / G.L. Possehl. — Walnut Creek: Rowman Altamira, 2002. — 276 p.
476. Pott A. Bellerophon, Vṛtrahán / A. Pott // ZVS. — Band IV. — 1855. — S. 416—441.
477. Raghavan Srinivasa K. The date of the Maha Bharata war and the Kali Yugadhi. Determination of the date of the astronomical Kali Yuga era / K. Raghavan Srinivasa. — Srinivasanagar, Tambaram, 1969. — 46+18 p.
478. Ragozin Z.A. Media, Babylon, and Persia. Including a study of the Zend-Avesta or religion of Zoroaster from the fall of Nineveh to the Persian war / Z.A. Ragozin. — NY.: G.P.Putnam's Sons, L.: Fisher Unwin, 1903. — 447 p.
479. Ragozin Z.A. The story of Vedic India as embodied principally in the Rig-Veda / Z.A. Ragozin. — NY.: G.P.Putnam's Sons, L.: Fisher Unwin, 1895. — 457 p.
480. Raja Rammohun Roy. The English works / Raja Rammohun Roy. — Vol. I. — Calcutta: Published by Srikanta Roy, 1901. — 322 p.
481. Renfrew C. Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins / C. Renfrew. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 346 p.
482. Renou Louis. Vedic India / Transl. from the French by Philip Spratt. — Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited, 1957. — 160 p.
483. Roth R. Akman, der Vater des Uranos / R. Roth // ZVS. — Band II. — 1853. — S. 44—46.
484. Roth R. Brahma und die Brahmanen / R. Roth // ZDMG. — 1847. — Band I. — S. 66—86.
485. Roth R. Die hoechsten Goetter der arischen Voelker / R. Roth // ZDMG. — 1852. — Band VI. — S. 67—77.
486. Roth R. Zur Geschichte der Religionen / R. Roth // Theologische Jahrbuecher mit mehreren gelehrten herausgegeben von E.Zeller. — 5. Band. Jahrgang 1846. — Tuebingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1846. — S. 346—363.

487. Roth R. Zur Litteratur und Geschichte des Weda. Drei Abhandlungen / R. Roth. — Stuttgart: A.Liesching & Comp., 1846. — 149 S.
488. Sabourin L.S.J. Priesthood. A comparative study / L.S.J. Sabourin // *Studies in the history of religions (Supplements to Numen)*. — XXV. — Leiden: Brill, 1973. — X+279 p.
489. Sahoo S. et al. A prehistory of Indian Y chromosomes: evaluating demic diffusion scenarios / S. Sahoo et al // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. — January 24, 2006. — Vol. 103. — No. 4. — P. 843—848.
490. Sanskrit-Chrestomathie. Zunaechst zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben von O. Boehtlingk / O. Boehtlingk. — St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1845. — 452 S.
491. Sardesai N.G. The land of Seven Rivers / N.G. Sardesai // *CE RGB*. — P. 93—96.
492. Schlegel Frederick von. On the Indian language, literature, and philosophy // *The Aesthetic and miscellaneous works of Frederick von Schlegel* / Tr. by E.J. Millington. — L.: Henry G. Bohn, 1849. — P. 425—526.
493. Schmidt H.-P. The place of Rigveda 4.42 in the ancient Indian royal ritual / H.-P. Schmidt // *RSH*. — P. 323—349.
494. Sengupta S. et al. Polarity and Temporality of High-Resolution Y-Chromosome Distributions in India Identify Both Indigenous and Exogenous Expansions and Reveal Minor Genetic Influence of Central Asian Pastoralists / S. Sengupta et al // *The American Journal of Human Genetics*. — Vol. 78. — February 2006. — P. 202—221.
495. Sharma Swarkar et al. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system / Swarkar Sharma et al // *Journal of Human Genetics*. — 2009. — 54. — P. 47—55.
496. Singh Shivaji. Sindhu and Sarasvatī in the Rigveda and their archaeological implications / Singh Shivaji // *Puratattva. Bulletin of the Indian Archaeological Society*. — No. 28. — 1997—1998. — P. 26—38.

497. Skulj J. et al. Indo–Aryan and Slavic linguistic and genetic affinities predate the origin of cereal farming / J. Skulj et al // Proceedings of the Sixth International Topical Conference Origin of Europeans, Ljubljana, June 6th and 7th 2008. — Ljubljana: Založništvo Jutro, 2008. — P. 5—39.
498. Sonne W. Charis. Erster Artikel. Helios Poseidon / W. Sonne // ZVS. — Band X. — 1861. — S. 96—136 und 161—187.
499. Sonne W. Charis. Zweiter Artikel. Eos Aphrodite / W. Sonne // ZVS. — Band X. — 1861. — S. 321—366 und 401—427.
500. Sonne W. Sprachliche und mythologische Untersuchungen, angeknüpft an Rigveda I, 50 / W. Sonne // ZVS. — Band XII. — 1863. — S. 267—298 und 336—374; Band XIV. — 1865. — S. 1—33; Band XV. — 1866. — S. 81—142, 367—387 und 433—443.
501. Spiegel F. Arya, airya; Aryaman, Airyamā / F. Spiegel // BVS. — 1. Band. — 1858. — S. 129—134.
502. Spiegel F. Hercule et Cacus, Etude de mythologie comparee, par M.Breal. Paris 1863. 177 pg. / F. Spiegel // ZVS. — Band XIII. — 1864. — S. 386—392.
503. Sri Aurobindo. Bengali writings translated into English / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1991. — 457 p.
504. Sri Aurobindo. Dayananda and the Veda // Sri Aurobindo. Early cultural writings / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 2003. — P. 667—675.
505. Sri Aurobindo. Hymns to the Mystic Fire / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972. — 512 p.
506. Sri Aurobindo. The Interpretation of the Scripture // Sri Aurobindo. Essays Divine and Human / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997. — P. 33—37.
507. Sri Aurobindo. The Life Divine / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1989. — 1114 p.
508. Sri Aurobindo. The Secret of the Veda / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1993. — 583 p.

509. Sri Aurobindo. The Upanishads / Sri Aurobindo. — Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1994. — 466 p.
510. Srinivas Iyengar P.T. History of the Indian people. Life in ancient India in the age of the Mantras / P.T. Srinivas Iyengar. — Madras: Srinivasa Varadachari & Co, 1912. — 140 p.
511. Stein Aurel M. On some river-names in the Rigveda / M. Aurel Stein // CE RGB. — P. 21—28.
512. Steingass F. Ueber Geschichte, Art und Geist des Rigveda / F. Steingass. — Muenchen: Gedruckt bei J.G.Weiss, 1846. — 49 S.
513. Tewari Rakesh. The origins of iron-working in India: new evidence from the Central Ganga Plain and the Eastern Vindhyas / Rakesh Tewari // Antiquity. A quarterly review of World Archaeology / Ed. By M.Carver. — 2003. — Vol. 77. — No. 297. — P. 536—545.
514. The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states / F.R. Allchin, G. Erdosy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — 371 p.
515. The Evolution and History of Human Populations in South Asia. Interdisciplinary Studies in Archaeology, Biological Anthropology, Linguistics and Genetics / Ed. By M.D.Petraglia and B.Allchin. — Dordrecht: Springer, 2007. — 464 p.
516. The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history / Ed. by E.F. Bryant and L.L. Patton. — L.: Routledge, 2005. — 522 p.
517. The Indo-Aryans of Ancient South Asia: language, material culture and ethnicity / Ed. by G.Erdosy. — Berlin–NY: Walter de Gruyter, 1995. — 417 p.
518. Thibaut G. On some recent attempts to determine the antiquity of Vedic civilization / G. Thibaut // IA. — Vol. XXIV. — April, 1895. — P. 85—100.
519. Thieme P. The concept of Mitra in Aryan belief / P. Thieme // MS. — P. 21—39.
520. Thomas E. The rivers of the Vedas, and the way the Aryans entered India / E. Thomas // JRAS. — New Series. — Vol. XV. — 1882. — P. 357—386.

521. Tilak B.G. A summary of the principal facts and arguments in the Orion, or Researches into the antiquity of the Vedas / B.G. Tilak // Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists. (Held in London, 5th to 12th September 1892.) — In 2 vol. — Vol. I. Indian and Aryan sections. — L.: Printed for the committee of the Congress, 1893. — P. 376—383.
522. Tilak B.G. Collected works / B.G. Tilak. — Vol. II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. — Poona: Kesari Prakashan, 1975.
523. Underhill P.A. et al. Separating the post-Glacial coancestry of European and Asian Y chromosomes within haplogroup R1a / P.A. Underhill et al // European Journal of Human Genetics. — 2009. — P. 1—6.
524. Valdiya K.S. Saraswati: the river that disappeared / K.S. Valdiya. — Hyderabad: University Press (India) Limited, 2002. — 128 p.
525. Vedic River Sarasvati and Hindu Civilization / Edited by S.Kalyanaraman. — New Delhi: Aryan Books International; Chennai: Sarasvati Research and Education Trust, 2008. — 398 p.
526. Wallis H.W. The cosmogony of the Rigveda / H.W. Wallis. — L. and Edinburgh: Williams and Norgate, 1887. — 130 p.
527. Weber A. Analyse der in Anquetil du Perrons Uebersetzung enthaltenen Upanishad (Fortsetzung) / A. Weber // IS. — Band I. — 1850. — S. 380—456.
528. Westergaard N.L. Ueber den aeltesten Zeitraum der Indischen Geschichte mit Ruecksicht auf die Litteratur / N.L. Westergaard. — Breslau: A.Gosohorsky's Buchhandlung (L.F.Maske), 1862. — 128 S.
529. Wheeler M. The Indus civilization / M. Wheeler. — Cambridge: At the University Press, 1953. — 98 p.
530. Whitney W.D. On a recent attempt, by Jacobi and Tilak, to determine on astronomical evidence the date of the earliest Vedic period as 4000 B.C. / W.D. Whitney // JAOS. — 1896. — 16th vol. — P. LXXXII—XCIV.

531. Whitney W.D. On professor Ludwig's views respecting total eclipses of the Sun as noticed in the Rig-Veda / W.D. Whitney // JAOS. — 1889. — 13th vol. — P. LXI—LXVI.
532. Whitney W.D. On the history of the Vedic texts / W.D. Whitney // JAOS. — 4th vol. — 1854. — P. 247—261.
533. Whitney W.D. On the main results of the later Vedic researches in Germany / W.D. Whitney // JAOS. — 3rd vol. — 1853. — P. 289—328.
534. Whitney W.D. On the so-called henotheism of the Veda / W.D. Whitney // JAOS. — 1882. — 11th vol. No 1. — P. LXXIX—LXXXII.
535. Whitney W.D. Oriental and linguistic studies / W.D. Whitney. — 2nd series. — NY: Scribner, Armstrong and Company, 1874. — 432 p.
536. Whitney W.D. Oriental and linguistic studies / W.D. Whitney. — First Series. — NY: Scribner, Armstrong and Company, 1873. — 417 p.
537. Whitney W.D. The translation of the Veda / W.D. Whitney // North American Review. — Vol. CVI. — No. CCXIX. — April, 1868. — Boston: Knor and Field, 1868. — P. 515—542.
538. Wilson H.H. A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans. By Max Mueller / H.H. Wilson // The Edinburgh Review. — October, 1860. — № CCXXVIII. — L.: Longman, Green, Longman, and Roberts; Edinburgh: Adam and Charles Black, 1860. — P. 361—385.
539. Wilson H.H. Preface / H.H. Wilson // The Vishṇu Purāṇa: a system of Hindu mythology and tradition, translated from the original Sanskrit by H.H.Wilson. — Vol. I. — L.: Truebner & Co., 1864. — P. I—CXVII.
540. Wilson H.H. Two lectures on the religious practices and opinions of the Hindus / H.H. Wilson. — Oxford: Printed by T.Combe, MDCCCXL. — 71 p.
541. Winternitz M. Geschichte der Indischen Litteratur / M. Winternitz. — 1. Band. — 2. Ausgabe. — Leipzig: C.F.Amelangs Verlag, 1909. — 505 S.
542. Winternitz M. Some problems of Indian literature / M. Winternitz. — Calcutta: Calcutta University Press, 1925. — P. 1—20.

543. Witzel M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts / M. Witzel // EJVS. — 7—3. — 2001. — 93 p.
544. Witzel M. Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State / M. Witzel // EJVS. — 1—4. — 1995. — 26 p.
545. Witzel M. Rama's realm: Indocentric rewritings of early South Asian archaeology and history / M. Witzel // Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public. — L.: Routledge, 2006. — P. 203—232.
546. Witzel M. Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rigvedic, Middle and Late Vedic) / M. Witzel // EJVS. — 5—1. — 1999. — 67 p.
547. Woolner A.C. The philological argument for an upper limit to the date of the Rigveda / A.C. Woolner // FOC. — Vol. I. — 1920. — P. XVII—XIX; Vol. II. — 1922. — P. 20—33.
548. Wurm Paul. Geschichte der indischen Religion / Paul Wurm. — Basel: Bahnmaier's Verlag (C.Detloff), 1874. — 303 s.
549. Yash Pal, Baldev Sahai, R.K.Sood & D.P.Agrawal. Remote sensing of the 'lost' Sarasvati River / Yash Pal et al. // Proc. Indian Acad. Sci. (Earth Planet. Sci.). — Vol. 89, No. 3. — November 1980. — P. 317—331.

Список сокращений:

- БСИ — Балто-славянские исследования 1988–1996. — М.: Издательство «Индрик», 1997.
- ВФП — Вопросы философии и психологии. — М.: Типо-литография Высочайше утверждённого Товарищества «И.Н.Кушнерев и К».
- ВЯ — Вопросы языкознания.
- ЖМНП — Журнал Министерства Народного Просвещения.
- УЗКН — Учёные записки / Колледж "Номос". — Воронеж.
- ФЗ — Филологические записки. Изд. А.А.Хованским. — Воронеж.
- ВФП — Вопросы философии и психологии.
- ABORI — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- AJPh — The American journal of philology. — Baltimore.
- AR — Archiv fuer Religionswissenschaft. — Leipzig: Verlag von B.G.Teubner.
- BD — Berthold Delbrueck zum siebzigsten Geburtstag am 26. Juli 1912 von Freunden und Schuelern. — BiblioBazaar, LLC, 2009.
- BKIS — Beitræge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen herausgegeben von Dr. A.Bezzenberger [und Dr. W.Prellwitz].
- BOPUH — Bunsen C.C.J. Outlines of the philosophy of universal history, applied to language and religion. — In 2 vol. — Vol. I. — L.: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1854.
- BVS — Beitræge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der Arischen, Celtischen und Slawischen Sprachen herausgegeben von A.Kuhn und A.Schleicher. — Berlin: Ferd.Duemmler's Verlagsbuchhandlung.
- CE RGB — Commemorative essays presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar. — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1917.
- EJVS — Electronic Journal of Vedic Studies.

FEW — Festschrift fuer Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schuelern. — Leipzig: Otto Harrassowitz, 1914.

FOC — Proceedings & transactions of the First Oriental Conference, Poona. Held on the 5th, 6th and 7th of November 1919. — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

FRR — Festgruss an Rudolf von Roth zum doctor-jubilaem, 24. august 1893. — Stuttgart: W.Kohlhammer, 1893.

IA — The Indian Antiquary, a journal of oriental research. — Bombay: Education Society's Press.

IJ — Indo-Iranian Journal. — 's-Gravenhage.

IS — Indische Studien. Beitraege fuer die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. A.Weber. — Berlin.

JAOS — Journal of the American Oriental Society.

JBRAS — The Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society.

JGSI — Journal of Geological Society of India.

JRAS — The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

JUB — Journal of the University of Bombay.

MS — Mithraic studies: proceedings. — Vol. I. — Manchester: Manchester University Press ND, 1975.

OO — Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T.Benfey. — Goettingen.

RSH — Ritual, state and history in South Asia: essays in honour of J.C.Heesterman / Edited by A.W. van den Hoek, D.H.A.Kolff, M.S.Oort. — Leiden–NY–Koeln: Brill, 1992.

SCC — Śṛīvaījayanti. Centenary celebrations of Śṛī Venkateswara Vedagama Pathasala. – Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams Press, 1999.

SVUOJ — Śṛī Venkateswara University Oriental Journal. — Tirupati: Oriental Research Institute, Śṛī Venkateswara University.

TAPhA — Transactions of the American Philological Association.

TPAPhA — Transactions and proceedings of the American Philological Association.

TPhS — Transactions of the Philological Society.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft.

ZDMG Supplement IX — Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies. Hamburg 25th—30th August 1986 / Edited by A.Wezler and E.Hammerschmidt // Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft. — Supplement IX. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

ZVS — Zeitschrift fuer vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, herausgegeben von [T.Aufrecht und] A.Kuhn. — Berlin: Ferd.Duemmler's Verlagsbuchhandlung.

ZWS — Zeitschrift fuer die Wissenschaft der Sprache. Herausgegeben von A.Hoefer. — Berlin: Verlag von G.Reimer.

Приложение 1.

«Поступило неопределённое (vague) приглашение из Санкт-Петербурга. Бётлингк, великий санскритист, как член Императорской Российской Академии, пригласил меня приехать в Санкт-Петербург и опубликовать [Риг-]Веду там, в сотрудничестве с ним, и на средства Академии. Бюрнуф и Голдштюкер оба предостерегали меня против принятия этого приглашения, но, поскольку опубликовать мою [Риг-]Веду где-либо ещё было безнадежно, я выразил свою готовность сотрудничать при условии, что мне будет предоставлено какое-то содержание перед тем, как я перееду в Россию, поскольку у меня за душой не было абсолютно ничего, за исключением того, что я мог заработать сам. Бётлингк, я полагаю, предложил Академии назначать меня помощником хранителя Восточного Музея в Санкт-Петербурге, но его коллеги, очевидно, не сочли столь молодого человека, и простого немецкого учёного, подходящей кандидатурой для столь ответственного поста. Бётлингк хотел, чтобы я прислал ему все мои материалы [копию манускрипта РВ с комментариями Саяны. — Прим. моё.], а он бы достал манускрипт Риг-Веды и комментария Саяны из библиотеки Ост-Индской Компании, и Парижа. Однако от Императорской Академии не поступило чёткого предложения, но в январе 1846 г. в газетах появилось объявление Бётлингка о том, что он готовит, в сотрудничестве с монсеньором Максом Мюллером из Парижа, полное издание Риг-Веды.

Всё это, признаюсь, начало пугать меня. Для меня, бедного учёного, поездка в Санкт-Петербург без какого-либо официального приглашения, без какого-либо назначения, казалась безнадежной, и хотя я не сомневался, что Бётлингк сделал бы для меня всё от него зависящее, всё же даже он мог предложить мне лишь частные уроки, а это выглядело печально. Академия не сделала бы для меня ничего, если бы я только не присоединился к Бётлингку, но в конце концов предложила бы выкупить мои материалы, над которыми я потратил столь много усилий и небольшую сумму, имевшуюся в моём

распоряжении. Если бы Академия приобрела необходимые манускрипты из Парижа и Лондона, моё положение стало бы совершенно безнадёжным. Бётлингк мог бы сам сделать всю работу, в некоторых отношениях лучше, чем я, потому что он был старше меня, и, кроме того, он знал Панини, древнеиндийского грамматика, постоянно упоминаемого в комментарии Саяны, лучше меня. В окружении всех этих грозowych облаков мне было очень трудно принять решение.

По совету Бюрнуфа я решил тихо оставаться в Париже. Он постоянно предостерегал меня не доверяться Бётлингку, и обещал, если я только останусь в Париже, оказать поддержку с Гизо (Guizot), который тогда являлся министром иностранных дел и очень интересовался востоковедением.

Бётлингк, судя по всему, так и не смог простить меня, и он и несколько его друзей были очень недовольны, когда наконец мои поиски издателя Риг-Веды в Англии увенчались успехом. Их выражения были в высшей степени непристойными, и они пытались, и на самом деле побуждали других санскритологов, критиковать моё издание, хотя я должен сказать в их оправдание, что впоследствии они признали, что это было всё, чего можно было желать.

Спустя много лет Бётлингк опубликовал яростный памфлет (violent attack) на меня под названием «Макс Мюллер как поэт–сочинитель мифов» (F. Max Muller als Mythendichter), но я счёл необязательным вступать в дискуссию, и предпочёл, чтобы мои друзья рассудили сами между мною и этим обвинителем, обоснованность того, чего он ни в коей мере не мог определить (of which he was utterly unable to establish). Однако, когда позднее я обнаружил, что он обвинил меня в непочтительном поведении по отношению к Императорской Академии Санкт–Петербурга, с которой у меня никогда не было никаких прямых контактов, и утверждал, что это он удержал это прославленное учреждение от избрания меня когда-либо её членом–корреспондентом, я счёл правильным дать объяснения секретарю [Академии.

— Прим. моё.], и в моём распоряжении находится его ответ, в котором он написал, что для утверждений профессора Бётлингка не было оснований.

Как бы то ни было, результатом стало то, что я не поехал в Санкт-Петербург, но продолжил свою работу в Библиотеке Парижа.»

(Mueller M. My autobiography. A fragment / M. Mueller. — NY.: Charles Scribner's Sons, 1901. — P. 181—183.)